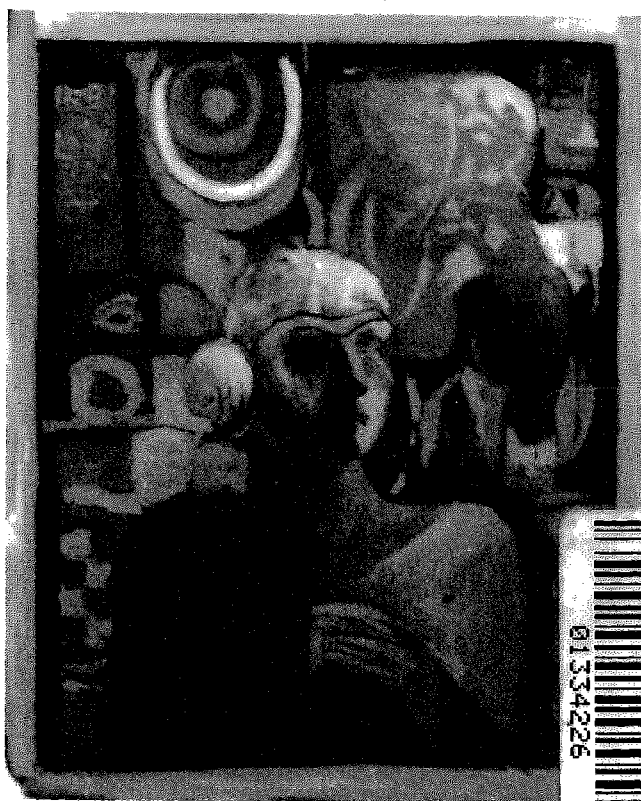


كلشكوف

الحياة الروحية في بابل



منشورات

دراسات

١٥١

١٢

ترجمه :

عدنان عاكف حمودي

الحياة الروحية في بابك

الانسان - المصير - الزمن



اسم الكتاب : الحياة الروحية في بابل : الانسان - المصير - الزمن
المؤلف : كلشكوف
الترجمة : عدنان عاكف حمودي
لوحة الغلاف : تفصيل للفنان غسان فيضي
الناشر : دار المدى للثقافة والنشر
الطبعة الأولى ١٩٩٥
الحقوق محفوظة
تصميم : محمد سعيد الصكار - باريس
اللوغو : صادق الصائغ

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ - ٧٣٦٦
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box : 8272 - 7366
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

كلشكوف

ترجمة : عدنان عاكف حمودي

الحياة الروحية في باب

الانسان - المصير - الزمن

منشورات

دوامات



١٢

مقدمة

من أجل أن تتغلغل في وعي الغير،
الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال، لابد
أن تلغى الـ «أنا» كلياً. ولكن إذا أردت
منح هذا الوعي سماتك الذاتية،
فبوسمك أن تبقى كما أنت...»

م. بلوك

لا يهدف هذا الكتاب الى تقديم وصف شامل لجميع المعتقدات الدينية والاجتماعية - السياسية والأخلاقية عند البابليين⁽¹⁾. لقد وضع المؤلف أمامه هدفاً آخر، هو البحث في بعض المعتقدات و «عادات الوعي» وفهم دورها في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد الرافدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد.

ليس من السهل وضع اليد على السمات العميقة الخفية لصورة العالم كما كانت تتجسد في مدارك صانعي الحضارات الغابرة، والبعيدة عنا في الزمان والمكان، إذ غالباً ماتمرق هذه السمات دون أن يلاحظها، ليس القراء فحسب، بل وحتى الباحثون المتخصصون.

يستند البحث في الحضارات الشرقية القديمة على دراسة النصوص الموروثة التي وصلت إلينا من الأيام الغابرة. والتعامل مع نص قديم يعني في

المرتبة الأولى ترجمته، حتى وإن كانت ترجمة «داخلية»، أي للباحث نفسه. وفي مثل هذه الحالة غالباً ما ينسى الباحث أن كلمات النص الأصلي كانت لدى مؤلفه تعني معان ومفاهيم تختلف عن المفاهيم الناتجة عن ترجمتها الى لغة جديدة، وفي ظل ظروف حضارية أخرى. وهكذا تصبح الترجمة، التي ستعتمد فيما بعد في مختلف الدراسات، ليس مجرد عملية نقل لغة الى لغة أخرى، بل ترجمة منظومة أخرى من المفاهيم، التي تشوه فكرة النص الأصلي كلياً. كل هذا يمكن أن يحصل بشكل عفوي وغير ملحوظ. وإذا كان الباحث المتخصص الذي لديه إلمام جيد باللغة الأصلية وواقع الحضارة التي يتعامل معها، يستطيع بعد بذل بعض الجهد أن يتوصل الى مفهوم مماثل لجوهر المادة التي يتعامل معها، فإن القارئ الاعتيادي سيتوصل الى نتائج مشوهة.

نشأت فكرة إعداد هذا الكتاب لأول مرة في ربيع عام 1974، حيث كان المؤلف عضواً في بعثة صغيرة من معهد التاريخ القديم، التابع لأكاديمية العلوم السوفيتية، فساهم في دراسة المواقع الأثرية في دلتا نهر مورغابا. وترجع هذه الأنقاض الى العصر البرونزي. لقد كان للأسابيع التي أمضاها المؤلف وسط الرمال الجرداء وبين خرائب وأنقاض المدينة القديمة تأثيرها على نشوء تلك الحالة النفسية التي تثقل الانسان الى الماضي البعيد وتساعده على استبدال هذا الماضي وإعادة تصوره وإدراكه بكل وضوح. وأنداك أدرك المؤلف، ولأول مرة، الى أي حد كان وعي الانسان الذي عاش في تلك البقاع المهجورة - الفلاح، الحرفي، المحارب... يختلف عن وعي الانسان المعاصر. فحين يجد الانسان نفسه بين أنقاض مهجورة، لا بد وأن تعتريه الدهشة وهو يكتشف فجأة أنه ما يزال يجهل الكثير مما كان ينبغي معرفته، في حين أن الكثير من الأمور التي يعرفها غدت بلا جدوى. وهكذا هو الأمر مع مكتشفات عصرنا التي إعتاد الانسان على استعمالها في حياته اليومية دون أن يفكر كيف إكتشفت، فغالباً ما تكون معرفته لها سطحية ليس إلا.

إن الفارق بين الانسان القديم والانسان المعاصر يكمن قبل كل شيء في نوعية المعرفة وتوجهها الرئيسي، والذي يمكن تلخيصه على النحو التالي: كانت المعرفة عند الانسان القديم ذات طابع عملي تطبيقي، أما عند الانسان المعاصر فانها ذات طابع نظري تجريدي، بل قد تكون معرفة سطحية. ونستقد أن عالم «المعرفة» عند الانسان الاعتيادي المعاصر سيبدو غريباً جداً لانسان العصور القديمة. فالانسان الاعتيادي يعرف اليوم جغرافية البلدان البعيدة

التي لن يصل اليها قط، ولكنه يجهل أسماء الشوارع المجاورة لداره، وباستطاعته أن يعد أسماء الكثير من لاعبي كرة القدم وكرة الهوكي من أعضاء نوادٍ مختلفة، ولكنه لا يعرف أسماء بعض أقاربه. وقد يتشبع الى حد التخمّة بالتاريخ الروماني، لكنه لم يسمع باسم أم جدته. ويتحدث بواسطة الهاتف لكنه لا يعرف تركيب هذا الجهاز إلا معرفة ضبابية...

إن العصور الغابرة، في التصور الحضاري التاريخي الشائع اليوم، هي زمن الوسائس والخرافات. بينما هناك ما يدعو الى الاعتقاد (وربما على نحو يفوق الماضي) بأن عصرنا هو زمن «الخرافات»، أي الميل الى معرفة الأشياء، التي لم يكن من الضرورة معرفتها، وإمتلاك «المعرفة الزائفة»، أي المعرفة السطحية الاستعمالية عن أمور مهمة، تحدد سمة الحضارة المعاصرة.

إن الفوارق العميقة بين المعرفة القديمة والحديثة لا تقتصر على موضوع المعرفة فحسب، بل تشمل بنيتها الداخلية، لا بل ان هذا الفارق يتجلى أيضاً في نمط التفكير عند الانسان القديم والانسان المعاصر^(٢). ما يميز الانسان المعاصر هو التفكير التجريدي والمنطق الواضح، في حين كان يغلب نمط التفكير «المركب» والمنطق المادي «الشيئي» عند الانسان في العصور الغابرة^(٣). ويتجلى الاختلاف حتى في عمل «ميكانيزم» الذاكرة لدى كل من الأوروبي المثقف وانسان الحضارة التقليدية (ما قبل عصر الكتابة)^(٤). وتشأ هذه الفوارق نتيجة تأثير مجموعة من العوامل البيئية والاجتماعية والحضارية. وأهم العوامل البيئية نمط النشاط عند حاملتي هذه الحضارة أو تلك، وطبيعة البيئة والوسط المحيط. أما العوامل الاجتماعية والحضارية فهي اللغة، والتمدن، والتعلم، والمؤسسات التعليمية التي تغيّر نمط التفكير عند الناس جذرياً^(٥).

لكل حضارة من الحضارات «شاشة» من المفاهيم الخاصة بها. وعلى هذه «الشاشة» يتجسد العالم الخارجي حسبما يدركه انسان هذه الحضارة^(٦). وتختلف «شاشات» المفاهيم هذه عن بعضها البعض ليس في المحتوى فحسب، بل وفي البنية أيضاً^(٧). بالإضافة الى ذلك فإن للمعرفة في الحضارة الانسانية أهمية متباينة القيم عند الأفراد. فالمعرفة عند انسان الحضارة المعاصرة تقتصر الى التعدد اللوني من القيم: ليست لديه إختلافات مبدئية (جوهرية) -لنقل مثلاً- بين معارفه في علم الفلك وفن قيادة العربة أو إلمامه باللغة الأجنبية. وحتى ان كان الفرد يقيّم هذه المعارف بدرجات متفاوتة، فان

هذا التقييم نابع من تصورات ذرائعية حول فوائد وأهمية هذه المعارف أو تلك في الحياة.

وهناك فارق هام آخر بين وعي إنسان الحضارات القديمة ووعي الإنسان المعاصر: لقد عاش إنسان العصور الغابرة في عالم الحقائق المطلقة، كان يمتلك أجوبة محددة ومطلقة عن جميع الأسئلة المحورية: كيف نشأ الكون وتكونت البلاد والشعب، وماذا سيحدث بعد الموت... الخ. لقد كان نمط وحدانية التفكير هو السائد في الوعي الاجتماعي، ولم تكن لدى الإنسان دوافع كثيرة للشك في صحة التفسيرات التي كانت تقدم له، ولم تكن لديه حتى إمكانية الاختيار.

أما الإنسان المعاصر فيضطر إلى قبول أجوبة تقريبية جداً، أجوبة عابرة عن أسئلة «أزلية». بدل رواية الخلق «الحقيقة المطلقة» التي لا ينافسها أحد، تقدم له نظرية فلكية، أو مجرد فرضية، ليست عرضة للنقاش فحسب، بل حتى لا تدعي الكمال لنفسها ولا تقدم حتى إمكانية إثباتها. والأهم من كل هذا أن للكثير من هذه المواضيع في وعينا الاجتماعي تفسيرات متناقضة ينفي بعضها البعض، بحيث تضع الإنسان دائماً أمام الاختيار. ولا شك أن هذا يؤدي إلى نشوء مناخ فكري وروحي يختلف جذرياً عن المناخ الذي عاش فيه إنسان الحضارة القديمة.

وتكتسب تصورات الإنسان عن الحدود المكانية والتأريخية للعالم المحيط به أهمية كبيرة في بلورة وعيه. فالأفاق الجغرافية لدى الإنسان المعاصر أوسع بما لا يقاس مما كانت عليه عند الأقدمين. ويتجلى الأفق الزمني في صورتين متباينتين أيضاً: لقد مرت مئات، بل آلاف الملايين من السنين منذ نشوء عالمنا. ولنتذكر أن تطور الكون بالنسبة للأوروبيين كان محصوراً في الزمن التوراتي، أي أقل من سبعة آلاف سنة. وقد ظل هذا التصور سائداً إلى ما قبل قرن ونصف من الزمن. لذلك فإن إدراك الكون لدى الفرد في العصور القديمة، وهم موقعه في هذا الكون كانا يختلفان جذرياً عنهما في أيامنا هذه^(٨).

وهناك فارق جوهري آخر، قد لا يتلمسه القارئ دائماً. يلتقي مواطن المدينة الكبيرة المعاصرة يومياً بوجوه جديدة تفوق في المعدل ما كان يراه مواطن القرية الأوروبية القروسطية أو مواطن المدينة في العصر البرونزي طيلة حياته. ويعتقد علماء النفس أن لهذا العامل الكمي البحث تأثير هام على

نوعية الادراك وعلى طبيعة العلاقة المتبادلة بين الناس وعلى طباعهم أيضاً. لقد كانت علاقات الانسان القديم أضيق مما هي عليه اليوم، لكنها كانت علاقة عميقة طويلة الأمد، في حين نجد أن علاقات الإنسان المعاصر كثيرة ومتنوعة، لكنها علاقة سطحية سريعة الزوال.

ولابد أخيراً من بضع كلمات عن علاقة الانسان بعالم الأشياء. كثيراً مانسمع ان الانسان المعاصر (المقصود بذلك في الغرب قبل كل شيء) قد أفرط في ماديته، وتراه منهمكاً في السعي وراء الأشياء، التي أخذت تستعبده، وغير ذلك. من الصعب علينا أن ندخل في جدال مع ممثلي هذا الرأي. ولكن من النادر ما يشار إلى انعدام العلاقة الحقيقية بين الانسان وعالم الأشياء، رغم كل ما للأشياء من أهمية في حياته. حقاً ان انسان المجتمع الاستهلاكي يقيم مختلف الحاجيات تقييماً عالياً ويسعى دوماً لاقتنائها. لكن هذا التقويم ليس للشيء بحد ذاته بل لكونه وسيلة للترف والراحة أو لكونه رمزاً للنجاح في المجتمع. فالانسان نادراً ما يشعر برابطة حقيقية مع هذا الشيء أو ذاك، وكما يقول بطل إحدى الروايات الحديثة: ان هذا الانسان الجديد لا يحب حتى تمثاله، لا يحب عريته الجديدة، فهو يستبدلها بعربة أفضل في أول فرصة تسنح له.

لقد كان الوضع يختلف جذرياً في الأزمنة الغابرة. كان الانسان آنذاك محاطاً بعدد أقل من الأشياء، التي تظل قيد الاستعمال فترة طويلة من الزمن -مثل السيف والقباس الذين كانا تتوارثهما عدة أجيال-. لقد كان الانسان يرتبط بممتلكاته (الحقل، الدار، أدوات المنزل، الخ) بعلاقة عميقة متينة يمكن وصفها بالعلاقة الحميمة. كان بوسع الأشياء أن تعكس «نوعية» مالكها وأن يكون لكل شيء «روح» واسمه ومصيره^(٩).

تلك هي بعض السمات التي تميز وعي الناس في العصور الغابرة عن الوعي المعاصر. وعند التعامل مع قرائن وظواهر أية حضارة من الحضارات القديمة لابد من أخذ هذه السمات بنظر الاعتبار. وقد تطرقنا الى هذه الفوارق بشكل أولي مبسط. ولابد من الإشارة أيضاً الى أننا لم نتوقف الا عند السمات العامة التي تميز بهذه الدرجة أو تلك وعي الناس في الكثير من الحضارات القريبة والبعيدة عنا^(١٠). والتغفل في عالم هذه الحضارات يتطلب، ليس فقط ادراك هذه الصعوبات والتغلب عليها، بل لابد أيضاً من التحليل الدقيق والملموس للكثير من القضايا التفصيلية لكل حضارة، ومقارنة

هذه التفاصيل مع المعلومات المتوفرة عن حضارتنا المعاصرة. وبهذا الصدد نعتقد أن أكثر النتائج غير المتوقعة لن تتمخض عن تحليل الصيغ والقيم والمفاهيم المميزة لهذه الحضارة أو تلك، بل عن تحديد وتحليل ماهو خاص ومزيد في المفاهيم التي قد تبدو صيفاً إعتيادية «عامة».

لا يمكن للمرء وهو يتعامل مع النصوص الأكدية إلا أن يتوقف عند الأساليب المميزة التي كانت تستخدم في بلاد الرافدين القديمة للدلالة على الزمن. غير أن تلك الخصوصية لا تجد انعكاسها المطلوب في معظم النصوص المترجمة الى اللغات الأوربية الحديثة. فالتعابير الخاصة ببلاد الرافدين تتحول عند الترجمة الى صيغ وأشكال نمطية. ويمكن أن تكمن في هذا الاختلاف بين التعابير اللغوية أمور جوهرية تتعلق بإدراك الظاهرة ذاتها.

انطلاقاً من إهتمام المؤلف بموضوعة الزمن عند سكان ما بين النهرين فقد حاول إعادة تركيب السمات الخاصة لإدراك البابليين للزمن وذلك على أساس ماورد في النصوص الموروثة عن هذا الموضوع مثل أسلوب تأريخ الأحداث والوقائع، والمفردات اللغوية المتعلقة بالظواهر الزمنية⁽¹¹⁾. وقد اكتشف المؤلف خلال هذه الدراسة وجود علاقة متينة بين نمط الإدراك البابلي للزمن والتصورات التي تبلورت لديه عن المصير والقدر. وتطرق البحث أيضاً الى نمط العلاقة بين البابلي ومقتنياته الشخصية. وقد شكلت الدراسة الخاصة بمعتقدات البابليين وتصوراتهم عن الزمن والمصير والملكية الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب. أما الفصل الرابع فقد كرس للمفاهيم الأخلاقية البابلية.

بقي أن نقول ملاحظتنا الأخيرة. ليس هناك من يشك في أهمية البحث في الحياة الروحية للمجتمعات القديمة. لكن الشكوك تدور حول إمكانية التغلغل في حضارة الغير ورؤيتها من الداخل. ومهما بدت محاولة النظر الى العالم «بعيون الأقدمين» حقيقية ومقدمة، إلا أن الصورة المتجسدة ستبقى بحاجة الى اثبات، وأية محاولة تقوم بها لتحل محل غيرك، أو كما يقال «لتدخل في جلد الغير» ستجابه بالعبارة الانجليزية المألوفة «لو كنت حصاناً - If y' were a horse».

أيعني هذا أن نتخلى عن محاولة «العيش» في عالم حضارة الغير واعتبار هذه المهمة أمراً مستحيلاً يقين المؤلف: لا إلا أن المسألة تكمن في سلامة الوسائل المستخدمة لإعادة صياغة وتركيب الوعي الذي كان سائداً في

العصر القديم، وكذلك في درجة الاقتراب من الواقع الفعلي الذي كان قائماً. فرغم الأخطاء والاختافات التي لا مفر منها، فإن الجهود التي سوف تبذل في هذا المجال ستساعدنا مع مرور الزمن على فهم حضارات الماضي فهماً أوضح وأدق. وستساعدنا هذه الجهود أيضاً على إعادة التأريخ الى العلم الذي انشغل سنوات عديدة في دراسة التجريدات الاجتماعية والاقتصادية للحقيقة التاريخية الأخيرة -أو بالأحرى الحقيقة الأولى- ألا وهو الانسان.

بوسع البعض أن ينبهنا الى استحالة البرهان على النتائج التي سوف تظهر في خاتمة المطاف عند الولوج في هذا الطريق. هذا صحيح بالطبع. ولكن لنتذكر ان الفكرة التي نشأت تحت تأثير العلوم الطبيعية في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن والتي تقول بأن «العلم الحقيقي يجب أن يقود الى الحقيقة البحتة باستخدام الأدلة الدامغة»^(١٢) قد تراجعت الى الخلف، وقد تخلى عنها ممثلو هذه العلوم بالذات. فكل حقيقة علمية هي حقيقة نسبية..

أما الكلمات الرائعة التالية فتعود الى أحد كبار علماء الطبيعة المعاصرين:

على شغيلة العلم الا يخجلوا من الاعتراف بأن الفرضيات تنشأ في رؤوسهم عن طريق الصدفة، حين تسرح الأفكار، وهي تشكل نتاج التصور والخيال. وهي في الجوهر تعتبر من مفامرات العقل...»^(١٣).

الفصل الأول

الزمن

«اننا دوماً نكرر كلمة «الزمن» و
«الأزمنة». نقولها ونسمعها، فيفهمها
الناس ونفهمهم. وليس ثمة كلمات
تفوقها وضوحاً وضيوعاً، غير انها في
ذات الوقت مبهمة وبحاجة الى الوضوح
وبالقدر نفسه...»

اوغسطين

العدد والمكان والزمان هي أهم مقولات الحضارة المعاصرة. إنها
«الأعمدة الثلاثة» التي يقوم عليها وعي الانسان المعاصر. ومن بين هذه
المقولات الثلاث تعتبر مقولة الزمن الأشد جاذبية بالنسبة لنا، ان لم تكن تمثل
الأهمية الأولى.

كل منا يعاني من الانتظار بطريقته الخاصة، وكأن له زمناً خاصاً به. وقد
يكون بوسع الانسان المنعزل الوحيد ان يستغني عن الزمن، فلا يلاحظه، بل
ولا يستطيع قياسه^(١). ولكن للاستفادة من المزايا التي تقدمها الحياة يجد
الانسان نفسه مرغماً على تنسيق نشاطه مع نشاط المحيطين به، لذلك تجده
دائماً يتعامل مع زمن «الغير» وعليه أن يعرف جيداً الأعراف المرتبطة بالتصور
الجماعي عن الزمن. والزمن يتوافق بصورة ملموسة مع الظواهر الفيزيائية

الفلكية والأرضية. ولكن كل مجتمع يضيف بدوره الى هذه الأطر العامة شيئاً ما يرتبط به مع خصوصيات الحياة في المجتمع المعني. وبكلمة أخرى يكون التقويم الفلكي للزمن مغلفاً بتقييم «اجتماعي»^(٢). ولا توجد معاملات حضارية أخرى قادرة، بنفس المستوى، ان تميز جوهر الحضارة مثل معامل الزمن. فبه يرتبط وفيه يتحدد وعي العصر، وسلوك البشر وإدراكهم، وإيقاع الحياة.

ان التصور المعاصر عن الزمن متنوع ومعقد. فهامهم يميزون بين الزمن الفيزيائي، أو الموضوعي، والزمن النفسي، أي الذاتي. ويدور الحديث أيضاً عن الزمن التاريخي والفني والشمسي والمحلي... الخ. ويختلف مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع أيضاً: «زمن الفلاح» يرتبط بتعاقب الفصول، ودورة الشهر للعامل والموظف الصغير - من الراتب الى الراتب - وللأطفال زمنهم الخاص، فهم يلهون ويمرحون بدون أي زمن، ويخلطون أحياناً بين «الأمس» و «الغد». وكما يلاحظ د. غروسين هناك إختلاف واضح في فهم الزمن وتقويمه بين الرجال والنساء، وبين الشباب والشيوخ، وحتى بين العمال الدائمين والوقتيين^(٣).

ورغم التباين الكبير في فهم وإدراك الزمن، والناتج عن عوامل إجتماعية وذاتية، يبقى هذا المفهوم متميزاً بوجود وحدة قياس محددة: ان الزمن في الوعي المعاصر تواصلية مجردة تمتاز بالتجانس واللارجعة وتخضع للقياس بوحدة متساوية القيمة. وبما ان هذا المفهوم للزمن «مفهوم مابعد نيوتن» قد تغفل في الحضارة المعاصرة برمتها، فانا نميل الى اعتباره مفهوماً شمولياً، ويساعدنا على ذلك أيضاً التقارب في وسائل التعبير عن العلاقات الزمانية في اللغات الأوربية الحديثة. وعندما نتعامل مع لغات الشعوب القديمة أو المتأخرة فانا نستخدم، ودون أن نعي ذلك، مفهومنا للزمن بدل مفاهيم تلك الشعوب، ومن ثم ترانا ندهش من السذاجة الناجمة عن هذا الاستبدال. ومثل هذه الهفوات ترافق عمل المترجمين أيضاً، ولا تنحصر في عمل الباحثين الذين يتعاملون مع التراجم الجاهزة. ولأن مثل هذه الأخطاء كانت عديمة الأهمية في التعبير عن فكرة عامة (كالقول مثلاً «خلال رحلتي» بدلاً من «في رحلتي» فان تحريفاً طفيفاً كهذا يغدو جوهرياً بالنسبة للتصور الزماني.

كيف كان البابليون يفهمون الزمن؟ هل تبدل تصورهم عن الزمن خلال الفي عام من عمر الحضارة البابلية؟ هل كان يوجد إختلاف في مفهوم الزمن عند أفراد المجتمع (زمن المزارع، زمن التاجر، زمن الكاهن،... الخ)؟ وماهي

السمات العامة للمفهوم البابلي عن الزمن؟

لم يترك لنا البابليون إيضاحات وتعليقات حول هذا الموضوع. وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من الاستعانة بالمفردات اللغوية وبناء القواعد في اللغة الأكديّة، واعتماد التقاويم والطرق التي كانت متبعة في تدوين الأحداث التاريخيّة، والطرق المستخدمة للتعبير عن الزمن التي نجدها في النصوص المسماريّة، وكذلك تفسير النصوص التاريخيّة والأسطوريّة. وبالاعتماد على هذه المصادر سنحاول أن نتناول التصور البابلي عن الزمن في سماته العامة.

لنستعرض بسرعة الوسائل التي كانت متبعة في بلاد الرافدين لقياس الزمن. لقد قسم البابليون السنة إلى ٣٦٠ يوماً موزعة على ١٢ شهراً قمرياً. يتطابق اليوم الأول من السنة الجديدة (الأول من نيسان -أبريل) مع يوم الاعتدال الربيعي. إلا أن هذا التقويم المثالي كان يجابه صعوبات جمة في التطبيق، خاصة وأن بداية السنة الجديدة تتغير باستمرار، فكان البابليون يضيفون الشهر الثالث عشر بين فترات محددة من أجل إعادة بداية السنة الجديدة إلى يوم الاعتدال الربيعي.

يبدأ اليوم في بابل مع غروب الشمس ويتألف من النهار (اومو اورّو - umu urru) والليل (mûsu). ويقسم الليل والنهار إلى ثلاثة أجزاء (mas-sartu) أي ثلاثة في النهار وثلاثة في الليل - وتقسم هذه الوحدة الزمنية بدورها إلى جزئين. كل جزء يشكل (beru)، وكان الفلكيون يطلقون على هذه الوحدة الزمنية مصطلح «الساعة المزدوجة». وكل «ساعة مزدوجة» تتألف من 30 (US)، وهي الوحدة الزمنية الصغرى التي تعادل أربع دقائق. ولنتذكر أن عقرب الدقائق لم يظهر على الساعات في أوروبا إلا في القرن السادس عشر الميلادي.

يبقى طول الليل والنهار وفق هذا التقويم متغيراً، ويتذبذب حسب تبدل الفصول. كما أن قيمة الوحدات الزمنية كانت تتغير كذلك. وقد أدرك البابليون هذا الوضع جيداً. هل عرف البابليون «ساعة حقيقية» أخرى، أي وحدة زمنية حقيقية؟ وإذا كان الجواب «نعم» فهل كانت هذه الساعة شائعة الاستعمال؟ وإلى أي مدى؟

من الصعب الإجابة على هذه الأسئلة. من المعروف أن البابليين عرفوا الساعة المائية (dib dibbu). وهي عبارة عن إناء ذي ثقب صغير يتسرب منه الماء. وكان وزن الماء المتسرب من الإناء يقاس بوحدة وزن تعرف

بالـ«مَن»^(٤)». ويعتقد سميث ان كل «مَن» يقابل massartu حقيقة^(٥). ويعتقد أيضاً ان البابليين عرفوا نوعاً آخر من الساعات، وهو عبارة عن إناء مثقوب يقطس في الماء خلال فترة محددة من الزمن^(٥) بالإضافة الى ذلك سبق لهيرودوت أن أشار الى الساعة الشمسية التي عرفها البابليون، ولكن التقيبات لم تؤكد حتى الآن معلومات هيرودوت^(٦). ويمكن بهذا الصدد أن نشير الى القطعة الأثرية الفريدة التي انتشلها لك. لوفتوس من بين أنقاض نينوى^(٧). وهي عبارة عن قطعة صغيرة مصنوعة من عظم الفيل على هيئة مؤشر رياضي يرجع تاريخها الى القرن السابع قبل الميلاد. وتبدو على هذا المؤشر قوائم عديدة وأسماء الأشهر. ورغم الاختلاف في تفسير محتوى هذه القوائم الفريدة من نوعها، الا ان العلماء يتفقون على ان الأرقام تشير الى طول الليل والنهار في أوقات مختلفة من السنة، وقد تم قياسها وتحديدها باستخدام ساعة متساوية القيم (ساعة حقيقة)^(٨).

وحدد البابليون طول السنة وطول الشهر القمري والعلاقة بينهما بدقة متناهية. كل هذا يؤكد تبلور تصور متطور عن الزمن عند السكان القدامى لبلاد الرافدين. ولكن ينبغي الحذر من المبالغة في أهمية مثل هذه الأدلة. لقد نشأت هذه الوسائل لقياس الوقت في عصر متأخر نسبياً. بالإضافة الى ذلك، والأهم من كل ذلك، ان استخدام هذه الجداول والقوائم والأدوات كان مقتصرأ على فئة ضيقة من الناس، هم علماء الفلك والرياضيات. أما غالبية الناس فكانوا يستخدمون الوحدات الطبيعية لقياس الزمن -السنة، اليوم، الساعة المزدوجة،...الخ^(٩). وهكذا، فان الوسائل المستخدمة في تحديد الوقت كانت بعيدة عن الاستخدام اليومي، لذا فانها عاجزة عن عكس الكثير من السمات المهمة والمعبرة عن المفهوم البابلي للزمن.

أول مايجدر الإشارة اليه، قبل الانتقال الى دراسة هذه السمات، هي ملموسية الزمن البابلي. وهذا يعني أن الزمن لم يكن مستوعبأ كامتداد بحث مجرد، بل في علاقته الملتحمة بتيار الأحداث، التي تساهم بها سلسلة من الأجيال، وأحياناً بالارتباط مع موقع الحدث أيضاً^(١٠). لا يوجد في اللغة

❖ لا زالت كلمة «من» تستخدم في بعض قرى ومدن العراق الصغيرة وتستخدم كوحدة قياس الوزن حيث تساوي ١٢ كغم تقريباً.

«ملاحظة»: جميع الهوامش التي في متن النص من اضافة المترجم.

الأكدية مفهوم «للزمن» كما نفهمه نحن، ويمكن الجزم عن يقين بانعدام مصطلح «الزمن» المجرد، والقول بيقين أكبر أن المعنى المطلق «للزمن» لم يرد على الإطلاق في النصوص اللغوية.

ذكرنا للتو «قياس الزمن». ولكن يصعب الجزم فيما إذا كان البابليون يقيسونه بالفعل، وحتى تحديد ما الذي كانوا يقيسون في الواقع. ان النصوص الأسطورية والكونية تخلو من أية إشارة يمكن الاستدلال بها على فكرة الزمن في المفهوم المعاصر للكلمة. فالحديث عادة يدور عن مواقع النجوم والكواكب، وغروب الشمس وشروقها،... الخ. ولكن هذا ليس الزمن يحدد ذاته، بل حركة الأجرام السماوية والتي بواسطتها يمكن قياس الزمن، أي «تحديد الأيام». وهكذا تنشأ حالة غريبة : فمن ناحية هناك نظام متطور لقياس الزمن، في حين نجد من الجانب الآخر تصوراً بدائياً (ان لم يكن غائباً البتة) عن موضوع القياس. هل يمكن أن تنشأ حالة كهذه؟ أجل على ما يبدو، إذ يمكن مثلاً في غياب مفهوم «المكان» أن يتبلور نظام متطور للقياس بوحدات مثل «الأصبع» و «المرفق»،... الخ. وسيكون من المفيد أن نتذكر كلمات أوغسطين: «ألا تعترف لك روعي اعترافاً صادقاً وهي تقول بأنني أقيس الزمن؟ يا إلهي، اهكذا يجب قياسه؟ وما الذي أقيس بالضبط - لست أدري»^(١١).

وهكذا، تتردد في النصوص الأكدية كلمات مثل سنة، وشهر، ويوم (اومو - Umu). وغالباً ما يترجم جمع الكلمة (اومو) على انه «زمن». إلا ان هذا التفسير تعسفي، فحتى لو افترضنا ان معنى الكلمة قد إتسع مع مرور الوقت، إلا ان معناها الأولي الملموس، وهو «الأيام» قد بقي على ما كان عليه وحسبما كان يتحسسه المتكلم. بالإضافة الى ذلك لم ترد من الناحية العملية أية حالة أو صيغة لا يمكن أن يفهم فيها مصطلح Ūmu على انه «أيام». ان كلمة Ūme التي وردت في اللوح الخامس من ملحمة «عندما في الأعالي» وهو النص الاسطوري الشهير الذي يتحدث بصورة مباشرة عن مقولة الزمن يجب أن تفهم ك «يوم» وليس «زمن». وهذا مقطع من اللوح المذكور، الذي يدور فيه الحديث عن مردوخ الذي خلق النجوم السماوية وحدد طول السنة^(١٢).

جعل نانا* يسطع وأوكل له الليل

جعل له حلية ليل، وليحدد الأيام

♦ نانا- إله القمر عند البابليين

ان اطلع كل شهر دون انقطاع مكللاً بانتاج
في اول الشهر، عندما تشرق على البلاد
اسطع بقرنين لتعيين ستة أيام
وفي اليوم السابع - يكتمل نصف التاج ♦♦

أما كلمة adannu، التي تترجم أحياناً «زمن» فلا تعني في الواقع سوى كلمة «أجل» بمعنى فترة محددة من الوقت، وبمعنى لحظة في نهاية فترة زمنية محددة. ومن المحتمل أن المعنى الأصلي للكلمة هو «شيء ما مقدر أو محدد». ويمكن القول بشكل عام ان المفردات اللغوية الأكديّة الفنية المتعلقة بالظواهر الزمنية تمتاز بطابعها الملموس وبشكل يدعو الى الدهشة: هاهي على سبيل المثال أسماء الفصول: (ebûru - حصاد)، (umsû - قيث)، (butu - حر)، (kussu - برد)؟ وتسمية أجزاء اليوم: mussûartu bar - سهره الانبلاج، Sihit Samsi - سهره الشمس،... الخ.

ويتجلى الطابع المادي الملموس في المفهوم البابلي للأزل والخلود: dayu - daritu. ويتوافق هذا المصطلح مع مفهومنا «الى الأبد» و «على الدوام» و «مدى الدهر». ولا يغطي هذا المصطلح، كما يقال، الزمن بأكمله، كل الماضي والمستقبل، فهو يعني فترة زمنية طويلة في المستقبل، أو في الماضي^(١٣). لذلك ليس من الغريب أن نجد، وفق هذا الفهم للزمن والأزل، ان موضوع العلاقة بين الزائل والأبدي، والذي شغل موقعاً هاماً في معتقدات الإيرانيين والاعريق، لم يحظ باهتمام البابليين^(١٤).

يشكل تجسيد العلاقات الزمانية في الأفعال الأكديّة أحد المواضيع الهامة والمعقدة جداً والتي تتطلب بحثاً خاصاً ومفصلاً. ليس بوسعنا تناول وجهات النظر المتبلورة حالياً حول هذا الموضوع. نشير فقط الى احدى السمات الهامة لبناء القواعد في اللغة الأكديّة: الفعل هو روح اللغة السامية. وكان الفعل في اللغات القديمة فعلاً «لا زمنياً» أي انه موجه لرصد سير الحركة في الوقت. ان نظام الأفعال في اللغة الأكديّة لا يعكس تتابع الأحداث بالنسبة لبعضها البعض، بقدر مايعكس انتهاءها أو عدم انتهائها، وشدتها، ووجهتها وتكرارها^(١٥).

♦♦ ترجمة المقطع الأول منقولة عن «كتاب مغامرة العقل الأولى»

إن وسائل الدلالة على الزمن متميزة جداً عند البابليين والآشوريين. لم يعرف هؤلاء نظاماً تقويمياً للتأريخ كالنظام المعاصر، أي حقبة زمنية ما، تتألف من عدد كبير من السنين، مع نقطة ثابتة لبداية التأريخ، حقبة تكون مثابة السلم الذي يسجل عليه نشاط المجتمع. لقد ظهر هذا النظام التقويمي لأول مرة في بلاد الرافدين في العصر الهليني - ابتداء من يوم ٧ تشرين الأول (أكتوبر) عام ٢١٢ قبل الميلاد حسب تقويم الاسكندر المقدوني والموافق لليوم الأول من نيسان (الثالث من ابريل) عام ٢١ قبل الميلاد^(١٦).

لقد استخدم المؤرخ في «قائمة الملوك»^{*} التي تعود الى ذلك العصر، الصيغ البابلية والسومرية التقليدية. ويبدو ان هذا المؤرخ كان يعتقد بانه يقلد الصيغ القديمة لـ «قوائم الملوك» ويسير على خطاها. ولكن التقويم المنتظم والمتواصل للسنين يشكل بحد ذاته فتحاً حقيقياً، ويعني القطيعة مع التقاليد القديمة^(١٧). ولكن لا يمكننا اعتبار التقويم الجديد ناجماً عن تطور النظام التقويمي المحلي في بلاد الرافدين رغم الفائدة الكبيرة التي جناها الهيلينيون من الثمار التي أينعت في بلاد الرافدين القديمة. لقد كانت الحاجة العملية الى مثل هذا التقويم قائمة منذ القدم، ولكن لم يسفر عن هذه الحاجة أي شيء تقريباً.

في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد جرت محاولة لوضع تقويم تاريخي ثابت. فبعد فتح مدينة آيسن على يد ريم - سن، ملك لارسا، وذلك في السنة الثلاثين من حكمه اعتبر هذا الفتح حدثاً عظيماً. وقد أرخ الملك السنوات الثلاثين التي تلت هذا الفتح بتاريخ الحدث: «السنة الرابعة، والسنة الخامسة...، والسنة الثلاثين بعد فتح آيسن»^(١٨). لقد منح هذا النظام ميزات معينة للتأريخ: فقد أصبح من الممكن معرفة اسم السنين القادمة سلفاً، ويمكن اعتماده عند تدوين الوثائق. لقد شاع استخدام هذا التقويم، ولكن بعد موت الملك ريم - سن وسقوط لارسا ألغي تقويم «فتح اي - سن». لم يعد الفتح ذا أهمية بالنسبة للملوك الذين جاءوا من بعد. ولم تكن الخطوة التي بدأها ريم-سن أهل للحياة. وبالنظر لأن هذا التقويم لم يستخدم الا خلال حكم ملك

♦ قوائم الملوك أو (جداول الملوك)- عبارة عن قوائم تتضمن أسماء السلالات وملوكها مع عدد سنينها وسنين كل ملك فيها منذ عصر ما قبل الطوفان إلى آخر ملوك سلالة آيسن (١٧٩٤ ق. م). وكانت أول نشرة لها في عهد سلالة اور الثالثة (٢١١٢-٢٠٩٥ ق.م).

واحد، فلا يمكن اعتبار هذه الفترة حقبة حقيقية. يمكن القول أن دور ريم-سن ينحصر في انشاء المبدأ الذي أرسى في أساس النظام التقويمي لبلاد الرافدين القديمة.

لقد كانت السنون تسمى بأهم الأحداث السياسية والدينية في البلاد، وذلك ابتداءً من النصف الأول للألف الثالث قبل الميلاد وحتى العصر الكاشي ♦♦
فالسنة الثلاثون من حكم حمورابي عرفت بالسنة «التي دحر فيها جيوش عيلام». وغالباً ما كانت السنة تعرف باسم أهم حدث وقع في السنة التي سبقتها. وإن حدث شيء ما أهم من حدث السنة الماضية فإن التسمية تستبدل أحياناً. وخلال حكم السلالة الثالثة في أوركان حدث السنة المنصرمة يستخدم لتسمية السنة التي تليها، فيما لو لم يقع أي شيء يستحق أن يمنح السنة تسمية جديدة. وعند وقوع حدث هام توضع صيغة جديدة للتقويم وتعمم في جميع أنحاء البلاد، وقد يتم ذلك بموجب مرسوم ملكي^(١٩). وفيما بعد أخذت الدول التي نشأت بعد سقوط سلالة أور الثالثة تحدد التاريخ بحدث مهم واحد تؤرخ به سلسلة من السنين، كما كان الحال في تقويم «فتح آيسن»♦.

وهناك صيغة سومرية تقليدية لحساب الزمن نسبة إلى السنوات الثلاث الأولى بعد وقوع حدث هام، ولذا كانت تستخدم كلمة (mu) .. «السنة التي حدث فيها هذا ..» و (mu uss) وتعني «سنة بعد وقوع هذا ..» و - mu - sa -bi سنة بعد سنة بعد وقوع هذا ... لقد ترك السومريون تأثيراً عميقاً على التقاويم التاريخية والمصطلحات الزمانية البابلية^(٢٠).

وابتداءً من العصر الكاشي انتشرت في بابل صيغة لتاريخ الأحداث بسنوات حكم الملوك. ومن الأمثلة الشائعة في الوثائق الحديثة نسبياً: «اليوم الخامس والعشرين، شهر ايلول، العام الرابع عشر من حكم فلان». وترجع النماذج الأولى لهذا التقويم إلى عهد الملك سرجون، أو قبل ذلك. وتحتوي الكثير من الألواح الطينية المكتشفة في لجش ومدن عصر الملوك (اي- نانا توم الأول. (٢٤٥٠ ق.م.) و لوكالوندا، وأورو كاجينا (٢٤٠٠ ق.م.) في نهاية النص على رموز مسمارية شاقولية يمتد في أسفلها خط أفقي. ويمكن الافتراض أن هذا يشير إلى سنة حكم الملك الوارد ذكره في الجدول^(٢١).

♦♦ يمتد العصر الكاشي من ١٧٠٠ إلى ١١٥٧ ق.م.

♦ تبدأ فترة حكم سلالة أور الثالثة عام ٢١١٢ ق.م، وأول ملوك هذه السلالة هو أور- نمو.
♦ أما آخر ملوكها فكان أني- سين (٢٠٢٨-٢٠٠٤ ق.م).

تشكل السنة الأولى من وجود الملك في الحكم سنة «تقويمية كاملة» من الحكم. وتسمى الفترة المحصورة بين لحظة اعتلاء الملك العرش وعيد رأس السنة بـ *sarrûti* (بداية الحكم)، ولا تدخل هذه الفترة في حساب سنوات الحكم، وذلك لتقادي تعقيد عملية حساب السنين.

أما في آشور فقد كان التقويم في العصر الاشوري القديم يتم حسب «الأيونيم»^{٢٢}. ونذكر على سبيل المثال: «شهر تمارتو، اليوم العاشر، أيونيم شأ- حدد- نينو». وليس من المستبعد انهم كانوا يختارون الأيونيم من العوائل المشهورة، وبضمنها العائلة المالكة، عن طريق القرعة. ففي ختم يعود تاريخه الى عهد شيلمنصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ ق.م.) ورد نص يقول «في السنة الحادية والثلاثين من حكمه أجريت القرعة بحضور الآلهة وأصبح أيونيم للمرة الثانية». لكن يبدو ان القرعة في ذلك العهد تحولت الى اجراء شكلي فارغ، وإلا من الصعب أن نفهم كيف كان الملك يصبح أيونيم في أول سنة من الحكم، ثم ينتقل اللقب الى قائد الجيش، ومن بعده الى منادي القصر، وهلمجرا.

في نهاية الألف الثاني ابتداء حساب الزمن في آشور على أساس سنوات حكم الملوك. ويمكن ملاحظة التقويمين في آن واحد في الأختام والوثائق الرسمية. نقرأ عند شيلمنصر مايلي: «في السنة الثامنة عشرة من الحكم اجتريت نهر الفرات للمرة السادسة عشرة»^(٢٣).

كانت قوائم الأيونيم و «قوائم الملوك» مع فترة حكم كل ملك تشكل أساساً متيناً لوضع الجداول التاريخية من قبل الكتبة الآشوريين والبابليين. لكنهم لم يستخدموا ذلك الا نادراً. وعند اعتماد مثل هذا النظام التقويمي سيصبح من الصعب تسمية السنين القادمة (من يا ترى يعرف كم سنة سيعيش الملك، ومن سيصبح أيونيم بعد خمس أو عشر سنوات^(٢٣)). ولكن من الغريب أن أحداث الماضي هي الأخرى لم تؤرخ بدقة. إننا لم نلاحظ حادثة بعيدة نوعاً ما مؤرخة بصيغة: «خلال أيونيم فلان» أو «في السنة كذا، من حكم فلان...». ويمكن استثناء وثائق العصر البابلي الحديث^{♦♦} والعصر الفارسي^{♦♦♦} (٢٤).

♦ الأيونيم- الشخص الذي تسمى باسمه القبيلة أو البلد، ومن كان اسمه وثيق الصلة بشيء ما بحيث يصبح اسمه رمزاً لذلك الشيء.

♦♦ - العصر البابلي الحديث (٦٢٧-٥٣٩ ق.م). من أشهر ملوكه نبوولاصر وابنه نبوخذنصر وينتهي هذا العصر باستيلاء كورش على بابل.

♦♦♦ - العصر الفارسي الاخميني في العراق (٥٣٩-٣٣١ ق.م). ينتهي هذا العهد بفتح الاسكندر الكبير للمراق عام ٣٣١ ق.م.

ولكننا حتى في وثائق هذين العصرين نلاحظ ان الحديث يدور عن الأحداث التي لم يمض عليها أكثر من عشرين سنة، أي الأحداث التي مازالت تعيش في ذاكرة الأحياء. ونادراً ما تصادفنا صيغة من قبيل «منذ كذا سنة» أو «بعد كذا سنة»^(٢٥). إلا أن النصوص «التأريخية» تعكس بعض المحاولات التي تمت لاعتماد تواريخ دقيقة نوعاً ما لأحداث الماضي، إلا أن هذه المحاولات كانت نادرة جداً وغير موفقة^(٢٦).

كان البابليون والآشوريون يقدمون تواريخ ملموسة للقضايا المتعلقة بالحياة اليومية وكل ما يرتبط بالخطط والأحداث والظواهر الحديثة، ويضمنها الحسابات الفلكية (اليوم، والشهر، وغالباً السنة أيضاً). في حين كانوا في القضايا الأخرى يكتبون بصيغ عامة من قبيل: ana umi mahri - في الأيام المقبلة، و ana umisa uhuru - في أيام الخروج (والنص الحرفي لهذه الصيغة في الأيام التي تتأخر)، و sa lam abubi - قبل الطوفان^(٢٧) وصيغة ina umi pani - في الأيام السابقة (والنص الحرفي - في أيام الوجه) و ina sarrani abbéia - في عهد أسلافي الملوك، وغير ذلك. واستخدم البابليون والآشوريون حساباً سلالياً بسيطاً للزمن مثل «جدي الخامس».

وحاول سُمسي حدد الأول (١٧٤٩ - ١٧٢٧ ق.م.) أن يحدد موقعه في التأريخ العام للبلاد، فباشر بحساب الزمن على أساس الأجيال المتعاقبة «منذ نهاية أكد وحتى عهدي، وحتى فتح نورجو مضت سبعة أجيال»^(٢٨).

لحساب الزمن على أساس حكم الملوك ميزة سياسية هامة. لقد حافظ الحكم الملكي في بلاد الرافدين، حتى مرحلة متأخرة، على طابعه القدسي، مع كل ما يترتب على ذلك من نتائج. فعلى السمات الذاتية لملك، وحسناته وسيئاته، وإصلاحاته كان يتوقف كل شيء: النجاح أو الفشل في المجال السياسي والمناخ، والفلة، وحياة البلاد بأسرها. «خلال حكم سيدي الملك رفع شأن آلهة الأرض والسماء والشيوخ يرقصون، والشباب يغنون، البنات والنساء يعملن بمرح ويستمتعن. يولد الأبناء والبنات. لقد وهب سيدي الملك الحياة لمن حكم عليه بالموت بسبب خطاياهم. أنت حررت من كان يقبع في الظلمة سنوات طوال، وأولئك الذين مرضوا وشفوا. شبع الجياع، وشرب الظالمون واكتسى العراة بالثياب»^(٢٩).

لابد أن القارئ المعاصر سيقول بأن المؤلف كان يتزلف الى الملك ويتملقه كثيراً. ولكننا نظن أن القدامى لم يجدوا في ذلك مبالغة كبيرة. هاهو آشور

بانيبال يدون الواقعة التالية: «عندما أجلسني آشور، وسين^{*}، وشمش بعطف على عرش أبي، والذي أنا، سكب حدد أمطاره، وفتحت ايا يناييعها، فارتمعت السنابل خمسة مرافق، وأصبح النصب أطول ب ٦/٥ مرفق. الغلة جيدة والمروج زاهية مخضرة دوماً، والبساتين وافرة الثمار، والبقر ساكن عند الولادة. في عهدي راجت الزينة، وفي سنواتي تراكمت الثروة».

يبدو الزمن هنا مصبوغاً بشخصية الملك. أما نظام التقويم يحد ذاته فقد ساعد على لَمّ شمل الشعب حول العاهل الحاكم، وربط النشاط اليومي للرعية بحياة حاكمها. وسينمكس في التقويم المستخدم في المدينة إخلاص أو خيانة هذه المدينة أو تلك، وقبولها للقوانين أو رفض هذه القوانين من قبل بعض الأديعاء ومغتصبي السلطة. فالملك المعزول يبدأ فوراً بإدخال تقويم جديد، ويباشر بوضع تاريخ جديد في المناطق الموالية له ابتداءً من أول حكمه. وهذا ما حصل في بابل بعد إنتفاضة أراضى (نبوخذ نصر الرابع): فالوثائق الصادرة خلال الفترة المحصورة بين شهر آب (اغسطس) وتشرين الثاني (نوفمبر) من عام ٥٢١ قبل الميلاد كانت مؤرخة بحكمه، ولكن بعد قمع الانتفاضة وضع تعداداً للسنين حسب سنوات حكم داريا. وتكرر الأمر خلال إنتفاضة بيل شيماني في شهر آب (اغسطس) من عام ٤٨٢ قبل الميلاد وفي عهد شمش ريب في ايلول (سبتمبر) عام ٤٨٢ قبل الميلاد^(٢٠). ومن خلال هذه الوثائق المؤرخة نستطيع الحكم على طبيعة الصراع الذي كان قائماً بين ملوك بابل^(٢١).

وهكذا، فالزمن البابلي كان يتميز بخصوصية نوعية. ويفضل ذلك فان التاريخ المثبت على رسالة، أو على أي سند لقرض يمكن، بصيغة أو بأخرى، أن يصبح وثيقة سياسية.

كل هذا يؤكد صحة الرأي المشار اليه آنفاً، ألا وهو أن البابليين كانوا يعون الزمن بالارتباط الوثيق مع تيار الأحداث وسلسلة الأنساب.

ومن السمات المهمة الأخرى للمفهوم البابلي عن الزمن هر طابعه «الخطي»، ويقصد بذلك انعدام الدورية الواضحة في مسيرة الزمن. ويبدو ان فكرة الدورية، فكرة الخلق المتكرر بلا نهاية (الوجود - هلاك العالم) كانت غريبة على البابليين^(٢٢). ولم يكتشف حتى الآن أي نص يمكن أن يشير الى

♦ آشور وسين وشمش- من آلهة البابليين العظام.

فكرة الدورية، على غرار ماكان عند الهنود القدامى. ويتحدد نشوء وتطور الكون وفق الصيغة البابلية بأحداث هامة مثل ولادة الآلهة، وخلق العالم، وخلق الانسان، ونزول الحكم من السماء، والطوفان. ويبدو ان الزمن في الفترة المحصورة بين هذه الأحداث الجسام بالنسبة للبابلي يختلف جذرياً بنوعيته وطبيعته.

يمتاز الزمن عند البابليين أيضاً بعدم تجانسه. وهذه السمة هي النتيجة المباشرة لملموسية الزمن البابلي: لا يتجسد الزمن في الوعي الاجتماعي كفترة من الوقت، بل يتوقف كثيراً على الشيء الذي يملأه: ان التفكير الأسطوري لا يعرف الزمن كفترة متجانسة، أو تتابع لحظات متجانسة نوعياً... فالانسان القديم لم يميز بين مفهوم الزمن والشعور بالزمن^(٣٢). لذلك فان الزمن الاجتماعي أيضاً، كما هو الحال مع الزمن النفسي الجزئي للفرد، يبقى غير متجانس وغير قابل للقسمه الى وحدات زمنية مستوية القيمة (ونؤكد هنا ليست «مستوية» بل متساوية القيمة كمياً).

لقد ظلت أيام السنة في بابل وآشور تصنف الى أيام ملائمة (موفقة) وأيام غير ملائمة (غير موفقة) حتى نهاية الدولة الرسمية. من الأيام الملائمة: السادس من آب والثامن والثالث عشر من تشرين، والحادي عشر والرابع والعشرون والسابع والعشرون من تبيت... الخ^(٣٤). وما كان يسمح به (وأحياناً ينصح القيام به) في يوم معين، كان يمنع منعاً باتاً في أيام أخرى. وكانت هذه الارشادات تخص جهاز الحكم وأنشطته بالدرجة الأولى، غير ان الكثير منها كان يسري على المواطنين البسطاء أيضاً. وقد اكتشفت نصوص تتحدث عن ميزات كل يوم من أيام السنة، مع ذكر الارشادات الضرورية: في اليوم الفلاني يجب القيام بالطقوس الفلانية، وهذا اليوم يصلح لانجاز مايلي، وغير ملائم لانجاز الأعمال التالية، وغير ذلك^(٣٥). لم تكن هذه البيانات مجرد أمنيات، بل كانت وحسب بعض المصادر، تحدد الى درجة كبيرة تصرفات وسلوك الأقدمين^(٣٦). فالكثير من الوثائق الملكية تطفح بالاشارات الى ان الحملات العسكرية ومراسيم البناء قد بدأت في الأيام الملائمة. لقد كانت مراسيم تنويع الملك في بابل ومصر تؤجل الى ان تصبح البداية الجديدة للدورة الطبيعية نقطة انطلاق موفقة للحكم الجديد.. لقد كان الملك في بابل يبدأ حكمه في رأس السنة الجديدة. وفي هذا الوقت أيضاً تنار المعابد الجديدة^(٣٧).

ويعتقد أن الزمن كان يقيّم بدرجات متفاوتة في الليل والنهار. وتقتصر بعض القوانين، التي ترقى إلى القرن العشرين قبل الميلاد، على أن الجريمة التي تحدث في النهار تكون عقوبتها الغرامة، في حين يكون الموت عقاباً لنفس الجريمة فيما لو اقترفت في الليل.^(٢٨)

وهكذا، فبالرغم من أن الأيام المختلفة كانت تقسم إلى نفس الوحدات الزمنية (الساعة الإضافية مثلاً) إلا أن هذه الأيام، والأعياد على الخصوص، لم تكن متماثلة من ناحية الجوهر.

لا بد أن نشير إلى ظاهرة أخرى تتعلق بالزمن البابلي: يلاحظ أن العنصر الخيالي (الفتناري) في النصوص القديمة يزداد كلما توغلنا في أعماق التاريخ. وتحتل «قائمة الملوك» أهمية استثنائية في هذا المجال. إن «قائمة الملوك» السومرية تدهش القارئ بطول فترة حكم ملك من الملوك الذين حكموا قبل الطوفان^(٢٩). فبعد أن «نزل الحكم من السماء» أصبحت أريدو* مركزاً للحكم. وحكم أوليم في أريدو ٢٨٨٠٠ سنة، وامتد حكم ألالجار ٣٦٠٠ سنة. وحكم البلاد ملكان آخران مدة ٦٤٨٠٠ سنة. وبعد أن هجرت أريدو انتقل الحكم إلى مدينة باد-تيبيرا*، حيث حكم اينمين لوانا مدة ٤٣٢٠٠ سنة. وتقتصر قائمة قديمة أن عدد الملوك الذين حكموا في عهد ما قبل الطوفان بلغ ثمانية حكموا في خمس مدن لمدة ٢٤١٢٠ سنة***.

بعد الطوفان تقلصت فترة حكم كل ملك بدرجة ملحوظة، ومع ذلك ظلت طويلة جداً. «بعد الطوفان نزل الحكم من السماء من جديد، وأصبحت كيش مركزاً للحكم. وفي كيش قاد جاور البلاد ١٢٠٠ سنة». أخذت فترة حكم الملك تتقلص بالتدريج، بالرغم من أن هذا التقلص لم يكن طردياً على طول الخط. وابتداءً من السلالة الثامنة بعد الطوفان أصبحت فترات الحكم مقبولة ومقاربة للحقيقة، عدا بعض الحالات الشاذة انباعدة^(٤٠).

ويلاحظ في التوراة ما يشبه ويوازي هذا التصور عن الأعمار الطويلة غير

♦ أريدو- هي أبو شهرين الآن وتقع إلى الجنوب الغربي من أور (العراق) بنحو ٢٥ كم.

♦♦ مدينة باد- تيبيرا: لم يحدد موقعها حتى الآن.

♦♦♦ المدن الثلاثة الأخرى التي حكمت فيها سلالات ما قبل الطوفان هي: سبار (يعتقد أنها أبو حبة الواقعة بالقرب من اليوسفية- بالقرب من بغداد، و مدينة شروباك (تل فارة في منطقة الوركاء) وهي مدينة «أوتو-بنشتم» بطل الطوفان السومري، ومدينة كرت (يعتقد أنها في منطقة الحسينية في محافظة واسط؛ جنوب العراق).

المقبولة. لقد عاش آدم ٩٣٠ سنة ونوح ٩٥٠ سنة. ونلاحظ في التوراة (كما هو الحال مع «قائمة الملوك» السومرية) ان الرسل الذين جاؤا بعد الطوفان عاشوا فترات أقصر بكثير: لقد عاش ابراهيم ١٧٥ سنة واسحاق ١٣٠ سنة. ليس من السهل اعطاء تفسير لظاهرة «العمر الطويل» خاصة بالنسبة للملوك الذين حكموا قبل الطوفان، والملوك الذين عاشوا في المراحل الأولى من عهد مابعد الطوفان. قد يكون لهذه الأرقام معنى رمزي خفي. يضاف الى ذلك اعتقاد القدامى بان قوانين اخرى كانت تفعل فعلها في العصور الغابرة التي سبقت عصرهم: «لم يكن الناس كما نحن، وأيامهم ليست كهذه الأيام»^(٤١). وجدير بالذكر ان الاوربيين لم يتخلوا عن وجهة نظر التوراة الا منذ فترة قصيرة قريبة نسبياً. حتى في القرن السابع عشر نجد ان المؤرخ الروسي المعروف ت. تاتشيف يكتب في مؤلفه «حكاية عن المامونث» مايلى: «كان عمر الانسان يمتد أكثر من ٩٠٠ سنة، ويساعده على ذلك وفرة الخيرات والطعام والدفع الذي كان يناله قبل تنفيذ عقاب الرب القاسي والعدل جراء ما اقترف البشر من خطايا...»^(٤٢).

ومن الطريف ان فترات حكم الملوك السومريين قبل الطوفان تقبل القسمة على الرقم ٣٦٠: كان اليوم عهد ذاك كما هي سنتنا الآن. ويرى البعض لو قسمت الأرقام الواردة في «قائمة الملوك» السومرية على المعاملات التالية لحصلنا على أرقام معقولة لفترات حكم ملوك السلالات الأولى من عهد «مابعد الطوفان»: تقسم فترة حكم ملوك السلالة الأولى في كيش على الرقم ٦٠، والسلالة الثانية والثالثة على الرقم ١٠، وفترة حكم ملوك السلالة الأولى في اوروك على الرقم^(٤٣). قد يبدو هذا الأسلوب شكلياً نوعاً ما، ومع ذلك فهو يعطي نتائج مرضية من الناحية الرياضية البحتة. ويحتمل أيضاً ان هذه «المعاملات الزمانية» كانت موجودة بالفعل وتخفي خلفها تباين وجهات نظر البابليين حول درجة قدسية هذه السلالة أو تلك وفترة حكمها.

هنا يبرز سؤال هام حول سعة انتشارفرضية «التاريخ القديم» التي بنيت عليها «قائمة الملوك» السومرية. ليس هناك أي شك في ان القائمة كانت بدعة شلة صغيرة من العلماء العاملين في ظروف معينة، أي كانوا يخضعون

♦ حول هذا الموضوع وحول الأساس الستيني عند السومريين يمكن الرجوع الى كتاب جورج سارتون: «تاريخ العلم» الجزء الأول، ص ١٦٧-١٦٩، ترجمة مجموعة من العلماء بإشراف ابراهيم بيومي مذكور وغيره، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٦.

لتأثير ضغط ومتطلبات أوضاع ملموسة، من بينها الظروف السياسية القائمة. وما الاختلاف في أسلوب تحرير «القوائم» الا دليل على تنوع الظروف والمتطلبات^(٤٤). لقد ترك التنافس السياسي والثقافي بين المدن (بمعنى تأكيد أولوية المدن ووجود خلافة متواصلة منذ القدم) أثره حتى على نشوء «معضلات» أكاديمية بحثة لتأريخ المدن والملوك في عهد ما قبل الطوفان^(٤٥). مع ذلك لا يمكن الادعاء بأن «قوائم الملوك» كانت مجرد تأملات اسكولاستيكية (اعلامية) لمجموعة من العلماء. وليس هناك مجرد شك في ان هذه القوائم قد صيغت على أسس روايات تأريخية، أي اعتمدت المعلومات والتصورات السائدة عن الماضي، والتي كانت كامنة في الوعي الاجتماعي، في ذاكرة الشعب^(٤٦). ومن «خزين» الذكريات هذا كان العلماء ومؤلفو النصوص الأسطورية والأدبية يستلهمون معلوماتهم ورواياتهم. ويبدو انهم أخذوا من الموروث الشعبي مادة المعتقدات الشائعة ثم منحوها صبغة فكرية وشكلاً ملموساً، وأعادوها الى الوعي الشعبي من جديد. ونعتقد ان «قائمة الملوك» السومرية قد دوت المعتقدات الشعبية وتصورات السومريين والبابليين عن ماضيهم الغابر، ثم حورت وعدلت بهذه الطريقة أو تلك وحسب الظروف الملموسة. وبالنظر للانطواء الذاتي للوعي القديم فقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون الى ماضيهم بكونه ماضي الجنس البشري بأسره، معتقدين بأنه الامتداد المباشر لعملية كونية^(٤٧).

يمكن ان نميز في الماضي بين ثلاثة أنواع من الزمن (حسب تصور البابليين): الزمن التاريخي، والزمن «المحيطي» والزمن الأسطوري. الزمن التاريخي هو الماضي، الذي يتذكر عنه الشعب بيانات موثوقة نسبياً، واليه تقود خيوط السلالات الملكية. انه الزمن الذي كان يدرك بنفس الدرجة نوعاً ما، التي يدرك بها الزمن الذي كانوا يعيشون فيه. والزمن «المحيطي» هو الزمن الماضي الذي يقف عند حدود الذاكرة الاجتماعية (بالقرب من المحيط). الذكريات عن هذا الزمن ضبابية مشوشة، ولا يستطيع الناس تصور تتابع الأحداث والعلاقة بينها تصوراً جيداً. زمن المعجزات الخارقة وغير المألوفة، زمن ابطال الملاحم والحضارات. أما الزمن الأسطوري فهو الزمن الذي يقع خارج محيط الذاكرة الشعبية، انه زمن الالهة: من الصعب هنا تحديد ما اذا كانت هذه الحادثة قد وقعت قبل الحادثة الأخرى. ان الأحداث في هذا الزمن تسبح في هلام -وبتعبير أدق- تقع خارج الزمن^(٤٨).

يمكن تقسيم التاريخ البابلي الى المراحل التالية: الزمن التاريخي - يشغل الفترة المتأخرة من عهد «مابعد الطوفان» وحتى السلالة التاسعة حسب «قائمة الملوك» السومرية. والزمن «المحيطي» من السلالة السابعة بعد الطوفان وحتى موعد «نزول الحكم من السماء» لأول مرة. وأخيراً الزمن الأسطوري، الذي يمتد من موعد «نزول الحكم من السماء» لأول مرة وحتى أعماق التاريخ، حتى خلق الانسان والعالم وولادة الالهة، وقبل ذلك. انه بالطبع تقسيم رمزي ليس الا. ولا بد من الإشارة الى ان «قائمة الملوك» السومرية تمثل على الأقل اسلوبين في صياغة التقاويم اسلوب اور - اوروك، ابتداء من منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، حيث كانت السنين تحسب وفق الأحداث، ولهذا جاءت فترات حكم الملوك مقاربة للواقع، وأسلوب كيش حيث كان حساب السنين يتم وفق الأجيال المتعاقبة. وجاءت نتائج هذا الأسلوب بعيدة عن الواقع.

يشير سبأبدل الى ان البابليين ركزوا إهتمامهم على خمسة معالم هامة في التاريخ وأبرزوها؛ وهي: بدء الحضارة، والطوفان، والأزمة في عهد اثينا، والمنافسة بين كيش واور في عهد آجا وجلجامش، وفترة حكم سرجون. ولكننا نعتقد أن تبرز الحدثين الثالث والرابع واعتبارهما من اللحظات الجوهرية التي رسخت في وعي البابليين لأمر مشكوك فيه. ونعتقد ان فترة حكم السلالات الأكديّة التي حظيت بتقدير البابليين والاشوريين جديرة بأن تبرز كمرحلة «تاريخية» وفق المفهوم المشار اليه.

بودنا ان ننهي هذا الفصل بوضع ملاحظات عن الطوفان البابلي وتصور البابليين لزمن حدوثه. نعتقد ان الرواية السومرية البابلية عن الطوفان ترتبط بحدث واقعي^(٤٩). بغض النظر عما اذا كان هذا الحدث وقع في العهد السومري أو العهد العبيدي، كما يعتقد السير ليونارد وولي، أو في عهد السلالات اللاحقة - حسب الأدلة التاريخية من كيش، واوروك، ولجش. لقد نتج عن الطوفان (أو مجموعة الفيضانات خراب شامل، وأسفر عن تحلل المجتمع بصورة مؤقتة. ولذلك فان الازدهار والرفاهية في عهد ما قبل الطوفان اتخذوا طابعاً مضخماً في ذاكرة أولئك الذين وقعت على عاتقهم مهمة إعادة تنظيم الحياة، وبناء المعابد والمدن، وشق القنوات. وقد اكتسبت الصورة الواناً براقة أكثر لدى الأجيال اللاحقة..، ويبدو ان شيئاً من هذا القيل يرافق

♦ للتفصيل عن الطوفان البابلي وأساطير مختلف الشعوب التي تتحدث عن الطوفان يمكن

الهزات الاجتماعية الكبرى (لنتذكر على سبيل المثال الروايات الشائعة عن الحياة «قبل الحرب» و «قبل الثورة» وغير ذلك). لقد كتب عن الطوفان البابلي الكثير* من الدراسات^(٥٠).

ان أزمنا ما قبل الطوفان محاطة بهالة من السرية والقدسية لدى سكان بلاد الرافدين القديمة. لقد كان ذلك زمن الآلهة، زمن الأبطال والحكام المؤهلين. فأصبح تعبير «قبل الطوفان» شيئاً مقدساً^(٥١).

عند التطرق الى سمات التصور البابلي عن الزمن لابد من الإشارة الى ان معطيات اللغة تدل على ان التصور عن الامتداد والأمد قد نشأ عند البابليين عن طريق استعارة الامتداد المكاني. لقد كان الزمن يفهم عن وعي أو عن غير وعي كمكان محدد خاص^(٥٢). ويدل على ذلك استخدام الأفعال التي تعكس الحركة في الفضاء للتعبير عن سير الظواهر الزمانية.

لقد كان لتصوير الزمن كشيء ما يشبه المكان أهميته الكبيرة، اذ بدون ذلك ما كان بوسع الزمن ان يكتسب «متانته» المعروفة^(٥٣). وفق هذا التصور للزمن يتماثل الماضي والمستقبل مع المكان الموجود خارج حدود المجال المرئي؛ ليكن هو غير منظور، لكنه موجود بالفعل. بهذه الصورة يحافظ الماضي على ما يشبه الوجود، «بعد الوجود»، والمستقبل -يسبق الوجود، انه جاهز وينتظر ساعة ظهوره. من هنا تأتي إمكانية التنبؤ بالمستقبل بقراءة الغيب، واستمرارية الوجود بعد الموت وغير ذلك.

إن الفكرة التي أشرنا إليها عن «متانة» الزمن ليست بتلك الدرجة من السذاجة التي قد تبدو للقارئ، فنحن نفعّل ما يشبه ذلك مع حاضرنّا. ان زمننا الحاضر عبارة عن عرف رمزي لغوي وتعبيري. فالحاضر، وعلى وجه الدقة -لحظتي تكون بداية الكلمة في الماضي، اما نهايتها فهي في المستقبل. الحاضر لمحة خاطفة، وكأنه لم يوجد قط، ولكن في نفس الوقت لا وجود لغيره على الإطلاق. هذا لم يعد موجوداً، وذلك لم يوجد بعد. ومع ذلك فإننا بمختلف الحيل نمنح اللمحة الخاطفة امتداداً ما، ونمدها أحياناً الى بضعة سنوات وحتى بضعة عقود، ونمنحها وحدة ما، فنجعلها متينة ومتماسكة.

لقد كان المجتمع البابلي يمجّد ماضيه تمجيداً عالياً. وأسباب مثل هذا التقييم للماضي متنوعة ومعقدة جداً. وقد يكمن السبب في التفسير البسيط الرجوع إلى كتاب كوندرا توف: «الطوفان العظيم بين الواقع والأساطير» ترجمة د. عدنان عاكف، دار وهران، ١٩٨٦.

التالي: من خلال تجارب الحياة اقتنع الناس بضرورة تجنب التغييرات الجديدة ووجهوا النشاط الاجتماعي الى ما هو مألوف، الى التجارب الناجحة والنشاطات المعجزة، الخالية من المجازفة. كان تصرف الفرد موجهاً في الأساس نحو تكرار التصرف والحركات التي زكتهما التقاليد، نحو كل ما كان يفعله الكبار والأجداد، نحو مايقود في نهاية الأمر الى النظم والقواعد المحددة من قبل الآلهة. ان التكرار المستمر للسلوك والتصرفات، التي تنسب الى المثل الالهية، تربط الناس بالالهة وتمنحهم وتمنح تصرفاتهم صبغة واقعية، ويكتسب النشاط الانساني والحياة الانتاجية والاجتماعية والعائلية مغزى ومصداقية، لأنها تساهم في الطقوس المقدسة التي رسخت في «الزمن الأول»^(٥٤).

ومهما يكن من أمر فان كلمتي «قديم» و «جديد» كانتا مترادفتين تقريباً في المجتمع التقليدي القديم. فالقدم ضمانة للخير. لذلك غالباً مايكتسي التجديد لبوساً قديماً. وكانت الأفكار الجديدة تطرح بمثابة عودة الى الهموم والتقاليد القديمة. لقد كان الماضي هو المثل الأعلى في كل شيء وكان يُمَثَل دائماً أمام الانسان القديم.

لقد كان البابليون متجهين، من الناحية النفسية، نحو الماضي، مثلهم في ذلك مثل السومريين. ولئن كان التطلع نحو المستقبل عند الانسان المعاصر يعني «النظر الى الأمام» فان السومري أو البابلي كان يرى الماضي عندما ينظر الى الأمام. فالمستقبل يقف وراء ظهره. «معطيات اللغة تؤكد ذلك. الماضي في اللغة الأكديّة هو umtpani (أيام الوجه أو الأمام). وكلمة المستقبل ahratu تتألف من الجذر hr الذي يعني «يكون في الخلف». وتعني كلمة ahart «الأجيال» أيضاً. ثم هناك الكلمة التي تتألف من الجذر wrk، الذي يعني (يتحرك من الخلف): arku (w) تعني «الجانب العكسي، والخلف، والأخير، والمقبل، وبعد، وفي الخلف»^(٥٥).

لقد كان التوجه نحو الماضي من سمات حضارات العصور القديمة والقرون الوسطى. ان الانعطاف النفسي «وجهك نحو المستقبل» لم يبدأ، كما نعتقد، الا في منتصف الألف الأول قبل الميلاد، وعندها بدأ إهتمام الناس الأساسي يتحول من الماضي نحو المستقبل. بيد ان هذا الانعطاف لم يكتمل الا في العصر الحديث.

وهكذا، عاش البابلي متطلعاً نحو المستقبل، ويزن الوقت، ويعد له الأرقام

حسب الأجيال التي مرت أو سنوات حكم الملوك. لقد كان تصويره وإدراكه للزمن يختلف جذرياً عن مفهوم الأوربي المعاصر، الذي تأثر كثيراً بالعلوم الدقيقة في العصر الحديث. وقد يصعب وصف الزمن البابلي بأنه «زمن منفصل»، حيث (لا توجد أحداث - لا يوجد زمن). ولكن هذا الزمن كان مادياً بحتاً - فهو (أي الزمن) ليس مجرد إمتداد، بل تيار الأحداث وسلسلة الأجيال. ان لغة العلم وعلم الفلك البابليين كانت خالية من مصطلح خاص بالزمن، بالرغم من افتراضنا بأن العلماء كانوا يدركون الزمن فهماً يختلف عن فهم الشعب أي الرعاة والمزارعين والمواطنين الآخرين. وفي ظل مثل هذا المفهوم كان من الأفضل عدم استخدام مصطلح «الزمن» وان نتحدث فقط عن «المستقبل» و «الحاضر» و «الماضي».

والماضي لم يكن عند البابلي مجرد هوة من الأرقام، كآلاف السنين والقرون، بل أحداثاً ملموسة محددة ومآثر السلف وحياتهم^(٥٦). ونفس الشيء يمكن ان يقال عن المستقبل. لم يكن المستقبل سنين مجردة مثل سنة ١٩٨٤ وسنة ٢٠٠١... الخ. بل شيئاً، لابد ان يحدث، انه التطور اللاحق وفق مارسمته الآلهة، والالتزام بتنفيذ الأوامر والمشئلة الالهية^(٥٧). والمستقبل بالنسبة للبابلي ليس كل خزين الاحتمالات التي يمكن ان يتحقق منها شيء ما، بل ماسوف يكون فيما بعد، ومن ثم يصبح «الماضي» بعد مرور فترة من الوقت. ووفق هذا المعنى يمكن ان نعرف المستقبل البابلي على انه الماضي الذي لم يحن بعد.

مع مفهوم «الماضي» و «الحاضر» و «المستقبل» يرتبط مفهوم آخر ذو أهمية كبيرة، الا وهو مفهوم «المصير».

كان لدى سكان بلاد الرافدين الكثير من المصطلحات، التي كانت تستخدم للتعبير عن المظاهر المختلفة للمصير. لكننا نعتقد ان تلك التعبيرات كانت تلعب في وعي البابلي نفس الدور وتقوم بنفس المهمة التي تقوم بها فكرة الزمن في الوعي المعاصر.

نعود مرة أخرى لنؤكد في الختام على السمات الأساسية لمفهوم الزمن البابلي: الملموسية، الامتداد الخطي، عدم التجانس، المتانة، الارتباط بالمكان، والتوجه نحو الماضي.

ليست استنتاجاتنا سوى استنتاجات أولية، بنيت على أساس مادة محدودة نسبياً. فضلاً عن ذلك فاننا لم نتناول جوانب هامة أخرى مهمة من المسألة.

مثل التركيب الزمني في النصوص الملحمية والأدبية و «التأريخية» لم نتطرق أيضاً إلى الزمن في الفن التشكيلي.

ربما سنضطر من خلال دراساتنا اللاحقة إلى إعادة النظر في بعض هذه الاستنتاجات. إن حجم وخصوصية هذه الدراسة يتطلبان مساهمة أكثر من باحث واحد لتجنب الذاتية المفرطة والسهو والهفوات. وسنكون مسرورين لو قدر لبحثنا هذا أن يصبح نقطة انطلاق للنقد اللاحق من قبل الباحثين العاملين في هذا المجال.

الفصل الثاني

مفهوم « المصير » عند البابليين

« اتبع مصيرك »

مثل سومري^(١)

لم يكن للزمن بحد ذاته أهمية لدى سكان بلاد الرافدين. لقد كانت فكرة «المصير»، كما سوف نلاحظ ذلك، تكمن في أساس التصور البابلي عن الحياة وعن كل ما يحدث فيها. فالمصير، وليس الزمن، هو الذي يشكل الصيغة الأهم للوعي، ويواسطته كانت تتشكل لوحة العالم عند سكان تلك البلاد القديمة^(٢). يمكن تعريف مفهوم «المصير» في إطاره العام بأنه «الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات: أنها القوة التي لا يمكن ادراكها على الإطلاق، ولها يخضع جميع الناس. ويمكن ان تتجلى هذه القوة بلا ذات»^(٣). الى أي مدى يتطابق المفهوم البابلي مع هذا التعريف؟ كيف كان البابليون يفهمون المصير؟ وكيف كانوا يتصوروه -أهو قوة ذاتية أم قوة بلا ذات؟ والى أي حد كانت حياتهم مسيرة؟ هل كانوا يؤمنون بالجبرية الشاملة؟...الخ. وللإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تناول دائرة واسعة من المفاهيم

والمعتقدات التي كانت سائدة في بلاد الرافدين القديمة. قد تبدو بعض هذه المفاهيم والمعتقدات بعيدة عن فكرة «المصير». ولكن عالم القدامى كان منظومة ذاتية لمجموعة من المفاهيم المترابطة ترابطاً دقيقاً، حيث يرتبط كل جزء مع الأجزاء الأخرى، ولا يكتسب معناه النهائي الا بالترابط التام داخل هذه المنظومة^(٤).

قبل كل شيء لابد من الاشارة الى عدم وجود مفهوم شامل للمصير على جميع المستويات -الحياتية واللاهوتية والاسطورية. هكذا يبدو الأمر. لم يكن في هذا الكون قدر أو مصير واحد، بل مجموعة كبيرة من مصائر الأشياء التي يتشكل منها العالم. أي ان المفهوم البابلي القديم كان يمتاز بالتشتت أو «التعددية» إن صح التعبير. لقد كانت هناك مجموعة من المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن مختلف جوانب هذا المفهوم. ومثل هذه «التعددية» ليست حصراً على تصورات البابليين عن المصير، بل نجدها عند الرومان والهلينيين وغيرهم من الشعوب^(٥). ولم يجر التغلب على هذا الاتجاه الا في الأنظمة الفلسفية المتطورة، عند القدرين والجبرين فيما بعد.

سنعتمد في دراستنا هذه على تحليل المصطلح الأهم، والأكثر شيوعاً واستعمالاً ومقارنته مع المصطلحات الأخرى القريبة منه بمفهومها، وتحديد العلاقة بينها وبين بعض الفرضيات الكونية والدينية عند السومريين والبابليين. ومن بين أهم المصطلحات الشائعة يمكن الاشارة الى الكلمة السومرية «نام-تار nam - tar» والتي تقابلها الكلمة الأكديّة "simtu". تترجم الكلمة السومرية بكلمة «مصير» أو «قدر». وتعني كلمة nam- tar مع إله القدر شيئاً ما قريباً من «مَلِك الموت». والاله (نامتار) يعتبر من الآلهة المهمة المعروفة في عالم الموتى عند البابليين، وهو وزير العالم الأسفل، ورسول الربة اريشكيجال. بالاضافة الى هذا «النامتار» فان لكل شخص «نامتار» خاص به، هو سيد قدره، ومقرر موته في خاتمة الحياة. ويعتقد ت. ياكوبسن ان مفهوم كلمة «نام تار» تطور على النحو التالي: «هذه الكلمة مثل مصطلح nomen agentis، وقد تعني (لا أحد، أو لا شيء) الذي يقرر المصير. وتشير هذه الصيغة الى الشخص أو الشيء الذي يقرر مصيره: ان nam - tar- mu تعني (ذاك الذي) أو (الشيء الذي) يقرر مصيري. ولكن مصطلح nam- tar قد يعني المصير بالذات. ونعتقد ان الكلمة كانت تستعمل في هذا المعنى أكثر من أي معنى آخر. ويبدو ان الاستعمال الأخير للكلمة نشأ

نتيجة إستعمال nam- tar للتعبير عن حدث تثبت أو تقرير المصير، أي انه المصير في الجوهر^(١).

لا بد من الإشارة أيضاً الى ان المقطع nam في اللغة السومرية كان يستعمل لاشتقاق الأسماء المجردة، ويكاد يتفق الجميع على ان المقطع هذا كان في بدايته اسم الموصوف (nam)، اي المصير.

لقد بذل العلماء جهوداً كثيرة للكشف عن المعنى الأولي الذي كان يكمن في الكلمة nam. وحاولوا الاستعانة برسم الأديوغرام NAM^(٨). وقد اتفقت الآراء على ان هذا الرسم يمثل طيراً ما. ولكن ماهو هذا الطير، وماهي العلاقة بينه وبين المصير؟ فان كان أ. هاوتون يرى فيه طيراً مفروش الجناحين وهو يوشك أن يبيض^(٩)، فان غوميل يعتقد انه (الرسم) يمثل طير السنونو^(١٠). في حين يجد ج. جيلبرشت فيه طير مائي طويل الرقبة. وبما ان سكان بلاد الرافدين كانوا يتكهنون بالطيور فانهم استخدموا هذا الرمز للتعبير عن مفهوم «المصير»^(١١). ويشير ي. لاندسبرجر الى ان كلمتي «سنونو» و «مصير» من الكلمات المتشابهة لفظياً في اللغة السومرية، ولذلك استخدم السنونو للتعبير عن المصير. ولكن بعد نشر دراسات أ. دايميل اتضح ان هذا الرسم لا يمكن ان يمثل السنونو (على الأقل في بداية نشأته)^(١٢). أضف الى ذلك ان «سنونو» أو أي طير آخر يمثل الرمز NAM يقرأ باللغة السومرية SIM وليس NAM^(١٣). وهكذا فان محاولات تفسير الكلمة من خلال الرسوم وحل رموز الأديوغرام لم تجد نفعاً.

أما ف. ديليج فقد سلك مسلكاً آخر حين قرر الاستعانة بالأدب. لقد فسر هذا الباحث كلمة nam على انها صفة من الفعل na (أي سَمَى، أو منح اسماً) مثل وضع dam الى da + am و tam الى ta + am^(١٤). لكن هذا الاشتقاق قابل للتأويل، مما يفتح الباب أمام الجدل والنقاش. مع ذلك فان العلاقة بين nam و na كانت موجودة بالفعل. وللمقارنة يورد ي. هاويت مثلاً عن اشتقاق الكلمة اللاتينية fatum (قدر) المشتقة من الفعل fari (قال)^(١٥). ومهما يكن من أمر فان المصير والكلمة (أو نطقها) كانا في وعي البابلي والسومري من المفاهيم المترابطة.

لنتوقف قليلاً عند المصطلح الأكدي (simtu) الذي يقابل المصطلح السومري nam (tar). تفيد الكلمة simtu (شيمتو) المعاني التالية: «تقرير»، «الغاية»، «تعيين»، «وصية»، «مصير»، «قدر» و«الموت المكتوب»^(١٦). وقد

اشتقت هذه الكلمة من الفعل samu - وضع، أو حدد، أو عين. وتستعمل الكلمة بالمعنى الذي يدل على الركود (محدد، موضوع)، إلا أنها تستعمل أيضاً للإشارة إلى معنى الفاعل- شيء ما هو الذي يحدد أو هو الذي يضع. ويعتقد ل. كينغ أن هذه الكلمة كانت تفهم أيضاً كفعل (التحديد، الوضع) أي تقرير المصير^(١٧). ولابد من القول أن مثل هذه الازدواجية تكمن في جوهر المفهوم ذاته: فالمصير شيء ما مقرر من قبل شيء ما، أو قوة ما، أو شخص ما. ومن جهة أخرى يتجلى المصير بقوة متحركة ومسيرة للذي تقررت أموره.

ماهي اذن السمة الداخلية لمفهوم المصير البابلي؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع إلى النصوص التي تتحدث عن المصير. نجد من الناحية العملية أن تقرير «شيمتو - المصير» يرتبط بحدث الاعلان عن الأمر الإلهي الذي يحدد شكل وأسلوب، وهدف، وحدود وجود هذه الظاهرة أو تلك. ووفق هذا المفهوم تكون الكلمة البابلية «شيمتو» بمثابة الكلمة الإلهية المقررة لـ «طبيعة» الأشياء ويمكن، حسب رأي أ. أولينهييم، مقارنتها بالكلمة الاغريقية "physis"^(١٨). أضف إلى ذلك أن تسمية الشيء باسمه وتقرير مصيره (وهو نفس الشيء تقريباً) يعني خلق هذا الشيء، ودعوة المسمى ليكون. الشيء غير موجود، مادام بلا اسم، ومادام لم يتقرر مصيره. وهذا ما تقولهُ الملحمة السومرية المشهورة: «عندما في الأعالي لم تكن السماء قد سُميت، وفي الأسفل لم تسم الأرض باسمها،... قبل أن يظهر الآلهة الآخرون للوجود، قبل أن تسمى الأسماء، وتحدد الأقدار...».

آنذاك لم يكن أي شيء، سوى الفوضى المائية المختلطة.

لكل شيء مصيره في هذا الكون: للآلهة وللنفس، ولكل ظاهرة طبيعية أو اجتماعية، لكل شيء على الإطلاق. ومصير الإله يقرر دوره (مجال نشاطه) وعظمته وموقعه في مجمع الآلهة. إله كلف بخلق أشكال القوالب لصناعة الأجر، والآخر تقرر أن يكون إله الشمس... كانت الظواهر الطبيعية تفهم بكونها استعراضاً لنشاط هذا الإله أو ذاك: وكان مصير كل ظاهرة من الظواهر يبدو وكأنه مصير الإله نفسه. فطبيعة الرعد كانت بمثابة مصير الإله حدد. أما المؤسسات الاجتماعية فكان لكل منها مصيرها المحدد، أي موقعها في حياة المجتمع وشكل كينونتها. ومن أفضل الأمثلة التي يمكن أن توضح ذلك هو المفهوم السومري للحكم الملكي (nam - lugal) والذي يعني حرفياً «مصير الملك». ويشتمل هذا المفهوم على مجموعة السمات والأدوار

التي تميز الحكم الملكي.

وكان لدى سكان بلاد الرافدين مفهوم آخر هو «الانسانية» أو «المحب للانسانية» (الكلمة السومرية num-lu-ulu) والكلمة الأكديّة amelu tu. وترجم هذه الكلمة أحياناً بمعنى «الانساني»^(١٩). لكننا نعتقد ان معنى هذه الكلمة أوسع من هذا بكثير: ففي معظم الحالات (عدا بعض الحالات الاستثنائية) يفهم من الكلمة السومرية ليس «محب الانسانية»، بل «نصيب البشر» من كل ما يمكن ان يحدث للانسان في هذه الحياة- مثل الولادة والزواج، وانجاب الأطفال، والثروة، والعمل، والعذاب، والشيوخوخة والموت. ومن «نصيب البشر» العام الكامن يتحدد لكل انسان نصيبه الخاص به من الأحداث اليومية والدنيوية، ومن الأحزان والمسرّات،.. الخ. ان المصير البابلي «شميتو» هو كل ماكتب للانسان في هذه الحياة، إضافة للموت الذي سوف يضع حداً لوجوده «هنا». ان تعبير ana simti alaku أي «يذهب الى المصير» يعني «يموت».

ان المصير الفردي «شميتو» مثل «نام تار»، ويمكن مقارنتهما أيضاً مع is-taru، أي «أحد التوأمين»، وهو أحد الأرواح الخارجية التي ترافق الانسان (انظر لاحقاً). ويعتقد أ. اوبيكهيم^(٢٠). ان باستطاعتنا العثور على مايشبه ذلك عند الهلينيّين والعرب القدامى. انها المنية عند عرب الجاهلية*، التي كانت متسترة تنتظر اللقاء، والتي تعني الموت لهذا الانسان، وتذكر بالجني الاغريقي kr، الذي يرافق كل انسان منذ لحظة موته^(٢١)، عند ذاك يظهر أمام الانسان لأول مرة مبشراً بالموت.

وهكذا، فالمصير جوهر كل شيء وكل انسان وهو مستقبله المقدر من قبل الالهة. ولكن من الذي يقرر المصير؟ لا يوجد عند الباحثين جواب موحد على هذا السؤال، ويبدو انه لم يكن موجوداً عند البابليين أنفسهم. نجد من جهة أن

* يعتقد أن كلمة (منية) كلمة سامية مشتركة، وردت في أغلب لهجات الشعوب والقبائل السامية. ويرى البعض أنها مرتبطة بالآلهة البابلية «مامانتو» وعندهم أخذها الكنعانيون ولقبوها «منى» والآلهة النمودية «منوات» ثم «منات» عند العرب الجاهليين. وتؤدي لفظة (مناة) معنى القدر ومنها (المانى) بمعنى القادر. ومنها جاءت تسمية المذاهب (المنانية) أو (الماناوية). والمنية تعني الموت، أو أن الموت مقدر محسوب. للتفصيل حول معتقدات وأساطير عرب الجاهلية حول القدر والمصير والمنية، راجع كتاب شوقي عبد الحكيم: «الفولكلور والأساطير العربية»، دار ابن خلدون، ١٩٨٣.

جميع الآلهة يساهمون في تقرير المصائر: كانت لكل إله دائرة إهتماماته والمسؤوليات الخاصة به، وكانت الصلاحيات عند البعض أكثر مما عند البعض الآخر، وذلك حسب الموقع الذي يحتله في مجمع الآلهة: كان حدد يسهر على شؤون البرق والرعد والأمطار والزوابع، وكانت اوتو مسؤولة عن شؤون الحياكة والنسيج... الخ. هذا هو العمل اليومي الروتيني، فلكل مشاغله واهتماماته الخاصة، كما هو الحال هنا على الأرض، حيث لكل فرد عمله: الفخار يشوي الأواني الفخارية، الراعي يسهر على القطيع، وهو الذي يقرر ما عليه أن يفعل وكيف يتصرف. ولكن لا بد من مشرف عام على النظام ليحل المعضلات الجوهرية التي تخص الجميع. هنا نجد النصوص غير متفقة وتشير الى آلهة شتى مثل أنكي (ايا)، وأنو، وإنليل، ونينتو، ومردوخ، وسينا، وشمش، وآشور (في النصوص الاشورية) وغيرهم. ويلاحظ أحياناً في نص واحد وجود أكثر من إله واحد مسؤول عن تقرير نفس المصير. ففي الفصل الأخير من مسلة حمورابي نجد ان المذنب الذي يقوم بتغيير نصوص من القانون يحاسب من قبل «أب الآلهة» أنو وإنليل وسينا «اله السماوات» وايا^(٢٣). يشير ياكوبسن الى ان مراسيم تقرير مصير العالم واتخاذ القرارات الهامة من قبل الآلهة تشبه عملية اتخاذ القرار في عصر «الديمقراطية البدائية» في بلاد الرافدين. فالحكم والقرار النهائي يرجعان إلى مجمع الآلهة، حيث يعقد الاجتماع برئاسة القائد، الذي تذكره النصوص باسم آن إله السماء. وبعد الاعلان الشكلي عن القرارات والحلول من قبل الآلهة السبعة «مشرعي القوانين» تجري المصادقة عليها من قبل الجميع بالهاتف «ليكن هكذا» وعندها فقط تكتسب صيغة القانون nam-tar-a وكان للآلهة الخمسين العظام دور خاص متميز في تهيئة ومناقشة القرارات^(٢٣).

نعتقد ان الصورة التي رسمها ياكوبسن مثالية نوعاً ما، ولا تعكس النظام الحقيقي الذي كان قائماً في بلاد الرافدين. ولا وجود لمثل هذه الصورة في النصوص الملحمية القديمة مثل (جلجامش وأكا) و (الكاهن وأنميركار) أو في النصوص الأكثر حداثة. مثل (عندما في الأعالي) و (اتراحسيس) و (جلجامش). في جميع هذه النصوص يبقى دور مجمع الآلهة في عملية اتخاذ القرارات المهمة مبهماً^(٢٤). لنتوقف عند الصورة، التي رسمها الأديب البابلي، عن اجتماع الآلهة، الذي اتخذ فيه قرار خلق الانسان، وذلك من أجل أن يقوم فيما بعد بتنفيذ الأعمال الشاقة التي كانت من نصيب الآلهة، وكما ورد ذلك في

ملحمة اترا حسييس:

حين كان الآلهة كالإنسان
عملوا، وشقوا، وتحملوا الأعباء
عظيماً كان عبء الآلهة
العمل شاق والنوائب كثيرة
سبعة من الأنوناكي العظام
أرضوا الإيجيجي على العمل

ولكن الآلهة الإيجيجي غضبوا وثاروا بعد أن أضناهم العمل الشاق: «رموا
أسلحتهم في النار» وتجمعوا أمام معبد أنليل، إله الأرض. اضطرب أنليل
وهرع. مستجداً بملك الآلهة أنو، طالباً حضور نينوترا وأنوجي ونينتا. بعدها
جرت مفاوضات بين أنليل والمتمردين، عن طريق وزيره نوسكو. عرض نوسكو
مطالب الإيجيجي على الآلهة الأنوناكي. وفي هذا الاجتماع الذي ترأسه أنليل
وأنو قرر نينتو وأنكي خلق الإنسان. لكن لا بد، حسب قول أنكي، من قتل أحد
الآلهة لتبرئة الآخرين ومرج دم القتل بالطين:

في الاجتماع قالوا: «فليكن هكذا،
الأنوناكي العظام، مسيرو الأقدار
في اليوم الأول، والسابع، والخامس عشر
انتهوا من غسل أنكي
وفي اجتماعهم هذا قرروا
قتل الإله أويل، ذي العقل...

لا يتيح لنا هذا النص إمكانية الحكم بدقة على أمور هامة مثل: من قتل
أويل، وفي أي اجتماع قتل، وهل ساهم الإيجيجي بقتله، وغير ذلك^(٢٥). ومهما
يكن من أمر هؤلاء (الإيجيجي) فإنهم كانوا خلال انقضاء الاجتماع متجهزين
أمام باب المعبد، وليس هذا بالأمر الغريب، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار
حالتهم القريبة من البشر آنذاك. لقد اتخذ القرار بالاجتماع بالفعل، ولكن من
قبل صفة مختارة ضيقة جداً. ولا يشير النص أيضاً فيما إذا عرض القرار

للمصادقة عليه من قبل المجمع العام للآلهة أم لا.
ومثلاً يُشبهه الناس هيئة الآلهة بهيأتهم، كذلك عَمِمُوا هذا التصور على نمط حياة الآلهة، كما يقول ارسطو^(٢٦). ومع تغير البنية السياسية للمجتمع، كان لابد أن تتغير تصورات سكان بلاد الرافدين عن تنظيم عالم الآلهة. لقد أخذ دور المجمع في عالم البشر يتقلص، كذلك تقلص دوره في عالم الآلهة، في حين كان دور الملك يتعاظم باضطراب^(٢٧). ومن الطريف أن نشير إلى مايلي: لئن كان المؤلف البابلي لملاحمة «اتراحسيس» وصف قرار القضاء على البشرية بواسطة الجوع بالقرار «الجماعي للأنوناكي العظام»^(٢٨)، فإن النصوص الآشورية والبابلية الحديثة تؤكد على أن الآلهة أوقفت الأمطار وأرسلت الطاعون بأمر من الإله إنليل^(٢٩). وفي ملحمة «عندما في الأعالي» يطلب مردوخ من أنشار الدعوة لعقد اجتماع الآلهة لمنحه الحق المطلق في تقرير المصائر بدلاً عنهم. لقد أدرك مجمع الآلهة أنهم عاجزون عن فعل شيء بدون مردوخ، لذا طلبوا منه قتل تعامة وأتباعها^(٣٠)، واختاروه، قبل بدء المعركة، مسؤولاً أولاً عن الأقدار^(٣١). حقاً أن الملحمة تشير أيضاً إلى أن «الآلهة الخمسين العظام» و «آلهة المصائر السبعة» واصلوا مهامهم بعد تسليم الأمر إلى مردوخ^(٣٢)، مما يدل على أن الدور الجديد للمناط بمردوخ لم يؤثر على دور هذه الآلهة ولم يغيّر من وضعهم.
ويبدو أيضاً أن السلطة العليا في عالم الآلهة كانت مرتبطة بلوح الأقدار، وهو اللوح الذي يمنح حامله سلطة الإشراف على مصائر الآلهة، وبالتالي سلطة التحكم بالكون. ففي ملحمة «عندما في الأعالي» تقوم تعامة بتسليم لوح الأقدار إلى كينفو بعد أن نصبته قائداً لقواتها^(٣٣). ومردوخ ينقض على كينفو ويقتله، ثم يجرده من اللوح ويخفيه في صدره^(٣٤). وفي أسطورة «أنزو» يفكر النسر العملاق كيف يختطف الواح القدر من أنليل فيقول:

سأخذ الواح اأقدار الآلهة
وأجمع الآلهة وأتكهن
واسلب العرش وأغدو مالك العالم
وأصبح آمراً على جميع الإيجيجي^(٣٥).

كيف كان البابليون يتصورون الواح الأقدار هذه؟ من الصعب الإجابة بدقة،

ولكنهم، كما يبدو، لم ينظروا الى جميع الأحداث الآتية والمثبتة في تلك الألواح نهائية وثابتة. وليست هناك أدلة يمكن أن تشير الى ان حامل الألواح كان يدون فيها أوامر وقرارات جديدة من حين لآخر، بل هناك ما يشير الى عكس ذلك. عندما جرد مردوخ كينفو من الألواح «مهرها بختمه»^(٣٦). وقد تكون الواح الأقدار مجرد صدى أو تحويل للكلمة السومرية «مي - me».

جرت حتى الآن عدة محاولات لتفسير الصيغة السومرية - me - لأنها تعرضت مع مرور الزمن الى تغييرات جوهريّة^(٣٧). يعتقد ياكوبسن ان الاسم «مي» يتوافق مع الفعل «مي» الذي يفيد «يكون» و «كينونة» أو «الوجود» - يراد به شكل أو طريقة الوجود^(٣٨). ويعتقد الباحث أيضاً ان ترجمة هذه الكلمة يجب أن تقيد «معيار» أو «مقياس» وجود هذه الظاهرة أو تلك.

ورد في اسطورة «إينانا وأنكي» تعداد مسهب لـ «مي» التي ابتزتها «إينانا» من «أنكي»، ومن بينها عشرات الـ «مي» التي تحدد وجود أهم الظواهر الكونية والاجتماعية - الثقافية، وما يتعلق بالملكية، والطوفان، والعداوة، والعرش، والحقيقة،.. الخ. وقد تكون صيغة «مي» في المجتمع الغابر في القدم، وكان يقصد بها قوة خفية، تكمن في كل ماهو موجود، أو كما يقال، كانت مثابة المبدأ الصوفي لكنيونة كل شيء. وفي مرحلة لاحقة أصبحت هذه القوة الالهية الكامنة في كل ظاهرة معزولة عن الظاهرة المرئية ذاتها. ومع نشوء ديانة الآلهة المجسدة (الآلهة التي منحت أجساد محددة) لم تختف صيغة «مي»، بل حافظت على استقلالية نسبية عن الآلهة. الآلهة لا يتحكمون بجوهر الأشياء، بوسعهم إمتلاك «مي» ولكنهم عاجزون عن تغييرها. انهم مثل لاعبي الشطرنج أحرار في التحكم بالأجسام، ولكنهم عاجزون عن تغيير خواصها النوعية أو تغيير مريمعات اللوحة وفق رغباتهم. والأكثر من ذلك ان صيغة «مي» عممت على الآلهة أنفسهم: انهم يخضعون أيضاً للـ «مي» الخاصة بهم، مثل لاعبي الشطرنج، الذين يخضعون لـ «طبيعتهم» المتمثلة في ضرورة التقيد بقواعد اللعبة.. ومن النصوص السومرية المهمة حول هذا الموضوع، يمكن أن نشير الى النص الذي وردت فيه سلسلة أنساب الآلهة^(٤٠).

في مقدمة هذه السلسلة يقف «السيد الإلهي مي الكون» و «السيدة الإلهية مي الكون» يليهما الزوج الالهي الثاني «السيد والسيدة أيام الحياة»..^(٤١) يجد البعض ان الكلمة الأكديّة (parsu - بارسو) مكافئة للكلمة السومرية «مي». وتعتبر الكلمة الأكديّة عن المستوى الأخير لتجسيد الآلهة البابلية: ويبدو

ان «معايير» الوجود الإلهي باتت تفهم حسب الخبرة المكتسبة على الأرض، أي حسب «وظيفة» أو «خدمة» الآلهة. ومن ثم أصبحت الكلمة «بارسو» تعني شيئاً قريباً من مفهوم «قوانين» أو «مراسيم» أو «طقوس». أو الصيغة السومرية القديمة «مي» فقد حافظت على صداها في المعتقدات السائدة عن الواح الأقدار السرية. ويجدر الإشارة إلى مشاركة الإله آيا (آنكي) في تقرير المصير، لقد ورد ذلك في الكثير من النصوص التي ترقى إلى الألف الثاني والألف الأول قبل الميلاد، ومنها: «آيا ملك الأقدار»^(٤١)، و «آيا مصائره نحو الأمام»^(٤٢) و «آيا حاكم الأقدار»^(٤٣).

لو كان الأمر يتعلق بالآلهة الذين كانوا يحتلون مركز الصدارة في البانتيون* لكان مثل هذا التضخيم شيئاً اعتيادياً (مثلاً مردوخ وآنليل وآشور)، ولكن ارتباطه بالآلهة آيا جاء، كما نعتقد، عن تعظيم المالك القديم لد «مي».

يمكن القول بشكل عام ان صيغة «شيمتو» البابلية تمثل تمازج نوعين من المعتقدات عن المصير: المصير وفق التصور الأول (مثل «مي» السومرية) هو «الطبيعة» الثابتة للأشياء. أما المصير وفق المعتقد الثاني فيبدو مثابة مستقبل الظاهرة أو الكائن الحي، والمقرر من قبل الآلهة. ترتبط معتقدات النوع الأول بالقدرية القديمة، في حين ان معتقدات النوع الثاني نشأت في مرحلة لاحقة. ومع مرور الزمن أصبحت السيادة للنوع الثاني. وإشارتنا إلى القدرية القديمة لا تفسر جوهر القضية، بقدر ماتساهم في ادراك البعد الزمني بيننا وبين ذلك العهد مما يجعل الأمل ضئيلاً جداً في العثور على تفسير مقنع. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الازدواجية غير مقتصرة على صيغة «شيمتو»، بل نجدها في المفاهيم والصيغ الأخرى المعبرة عن فكرة المصير التي عرفتها بلاد الرافدين. سنحاول معالجة المفهومين التاليين: isqu (ايسكو) و usurtu (اوزورتو).

تقيد كلمة (ايسكو) في الأصل «القرعة»، وهي مشتقة من الفعل eséqu (يقطع، يخذش). أما الكلمة السومرية (اوزورتو) تتألف من مقطعين: (خشب) (ويقذف)، ثم تحول المعنى إلى كلمة «حصّة» مثل حصّة الانسان من الثروة والأولاد... الخ. وتعني أيضاً قدر ونصيب. وقريباً من هذه الكلمة نجد الكلمة السلافية Zerb (القرعة)، وتعني الكلمة «قطعة» من خشب أو معدن أو «نصيب» و «سعادة». وتتردد في النصوص البابلية عبارات من قبيل «لتكن الهيكل المكرس لجميع الآلهة عند الاغريق

قرعته (نصيبه) الثروة والرفاه»، و «ان تكون كاتباً- فهذا نصيب رائع (أو قرعة رائعة)». ونقرأ في ملحمة «اتراحيسيس» كيف اقتسم الآلهة هذا الكون في بادئ الأمر^(٤٤):

وضع الآلهة يداً بيـد
سحبوا القرعة وتوزعوا
صعدوا إلى السماء
(....) منحت له الأرض
(ترياس) أغلق البحر
(منحوا) الأمير أنكي...

أيعني هذا ان القرعة كانت تسيّر الآلهة، وانهم كانوا خاضعين لقوة خفية ما- المصير؟ لا يمكن رفض مثل هذا الاحتمال، بالرغم من اعتقادنا بأننا لسنا أمام صدى القدرية القديمة، بل أمام تعميم التجربة الأرضية في تقسيم الممتلكات على عالم الآلهة عن طريق القرعة.

والمصطلح الآخر الذي يتردد في النصوص «اوزورتو» يفضل ان يترجم بكلمة «المرسوم». والكلمة مشتقة من الفعل eséru «يرسم». وتعني في حالات كثيرة ارادة الآلهة، التي تتجلى في الرسوم التي طبعوها في الرثة ويد الانسان وفي طيران الطيور وغير ذلك^(٤٥). ولعل صيغة «اوزورتو» تبلورت تحت تأثير التكهّن بالمظهر الخارجي للظواهر الملحوظة...

مازالت العلاقة بين «شيمتو» و «اسكو» و «اوزورتو» غامضة حتى الآن. ان استخدام هذه النصوص معاً في بعض النصوص يشير الى ان البابليين كانوا يميزون بين معانيها. كل مايمكن اليوم قوله ان هذه الكلمات كانت تعني المصير المقرر من قبل الآلهة (مصير البشر والأشياء): «آيا ومردوخ وشمش، هم من يقرر المصائر ويرسم الرسوم ويقسم الأرض والسماء بالقرعة»^(٤٦).

كان حديثاً حتى الآن يدور حول من يقرر المصير وكيف يفعل ذلك. لكن مازالت هناك ضرورة ماسة للإجابة على السؤالين الهامين: متى يقرر المصير؟ وهل ان هذا الحدث (تقرير المصير) يخضع لتعديلات لاحقة؟ يتضح من العرض الذي قدمناه ان المصير يتقرر في لحظة نشوء الظاهرة: لقد تقرر مصير المدينة عند تأسيسها، ومصير الانسان عند ولادته.

لا ترد في النصوص اشارات الى ذلك، ولكن تتوفر معطيات لصالح هذه الفكرة. يعرف الجميع الأهمية الكبيرة التي توضع في أولى الكلمات التي تقال للطفل عند ولادته: انها يمكن أن تصبح مسير الانسان خلال حياته. وقد أعار ياكوبسن إنتباهه الى البيتين التاليين من قصيدة «نشيد نونجال»

أنا اعين الآلهة نينتنو على ولادة الطفل
أنا اعرف كيف يقطع الحبل السري ويتقرر المصير^(٤٧).

ويبدو من النصوص ان قرارات الآلهة وكلمتهم والمصير المقرر من قبلهم تكون «نهائية» و «غير متغيرة» دائماً. وتقرير المصير النهائي (الثابت) للانسان عند ولادته، لا بد وأن يؤدي الى تقرير مستقبله بشكل تام، ولا بد في نهاية المطاف ان يقود الى القدرية التامة. لذلك لا معنى (من الناحية المنطقية) لأية محاولة للتوجه نحو الآلهة بالرجاء لتبديل الوضع. ومع ذلك فان النصوص الأكديّة تطرح بمثل هذه الأدعية (الرجاء تقرير مصير جيد (أو رديء) للمعبد والمدينة والانسان، وإطالة العمر وغير ذلك). وكذلك الاشارة الى ان فلان بن فلان قضى نحبه في غير موعده، وهكذا، نلاحظ ان كلمة الآلهة التي «لا تخرق» كانت تخرق في حالات كثيرة. ولتفسير هذا انتناقض نسوق التعليقات التالية:

١ - كانت فكرة الحتمية الصارمة معشعشة في «مستوى الابتزاز الكهنوتي» مثابة المذهب الديني الرسمي. أما الأدعية والصلوات فكانت تمارس بصورة عملية. والاختلاف بينهما ليس بالشئ اليسير، حتى في الديانات الأكثر تطوراً. من الصعب (أو المستحيل) في تعاليم بعض الديانات التمييز بين الصفوة المختارة وبين من قضى عليهم بالهلاك. ولكن إهتمام كل مؤمن بالسؤال: الى أية فئة ينتمي الى الصفوة أو الى الهالكين -لعظيم الشأن، بحيث ان اتباع هذا الدين أو ذلك يبحثون عن الأدلة (ويجدوها) وبواسطتها يحددون موقعهم، وذلك بالالتفاف على تعاليم الدين. وفي مجال الممارسة الدينية، كما هو الحال حيثما تمس فيه المصالح الجوهرية للناس، نجد ان التخريجات المنطقية لا تكلف أي شيء.

٢ - يقوم الآلهة، في حالات كثيرة، ببعض التعديلات على القرارات

المتخذة من قبل، كما حصل مثلاً مع بطل الطوفان البابلي اوتتايشتم، عندما أنقذه مجمع الآلهة من العقاب العام الذي شمل جميع البشر، ومن ثم منح الخلود^(٤٨).

٣- لم يكن «تقرير المصير» ذا سمة نهائية، بل متغيرة نوعاً ما، إذ يمكن في كل لحظة ان ينعطف انعطافاً فجائياً. ويوسع مجمع الآلهة، أو أي اله عظيم ان يتخذ القرار بصدد هذا الموضوع أو ذاك. ويذهب س. موسكاتي الى ان الآلهة كانوا يجرون التعديلات في مطلع كل سنة، عند تقرير مصائر السنة المقبلة^(٤٩).

نعتقد ان جزءاً من الحقيقة يكمن في كل من هذه التعليقات. لكن المهم، حسب رأينا، يكمن في طابع العلاقة بين عالم البشر وعالم الآلهة. وقد تبلورت هذه العلاقة في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد^(٥٠). كان البابليون يعتقدون ان لكل إنسان عدداً من «الأرواح» التي تحافظ على حياته -ti-la (إيلو) ويعني الإله الخاص، و istaru -الالهة الخاصة، و sédu (الروح)،...الخ. ان وجود «أرواح» عديدة كهذه لدليل على انتشار الصيغة القديمة، التي تؤكد على وجود عدد كبير من الأرواح الخارجية، أي تلك التي تكمن خارج جسد الانسان^(٥١). أن تملك إلهاً خاصاً يعني أنك «موفق وسعيد»^(٥٢). ولابد من الإشارة الى ان الاله الخاص كان يتمثل في أحد الشخصيات المعروفة في البيانيون. وغالباً ما يكون إلهاً من المرتبة الثانية، وقد يكون للحكام والملوك آلهة خاصة من بين الآلهة العظام: كان مع الملكة جودة يعمل إلها الخاص نينجشزيد في بناء المعبد، ومع الملك اور- نامو كان يعمل الاله شول- اوتولا. الاله الخاص يقوم بالسهر على راحة الانسان وصيانة حياته ويمنحه النسل والذرية ويقرر المصير^(٥٣)

إلهي، يا سيدي، يا من منحني اسمي
يا من يصون حياتي ويرزقني بالنسل
حدد لي مصير حياتي
مد بأيامي وامنحني الحياة

لقد كانت بين الانسان والاله الخاص علاقة من نوع مميز. فالانسان لم يكن مجرد عبد، بل كان «ابن الاله» أيضاً. ويقول ياكوبسن ان كلمة «ابن يجب

أن لا تفهم بالمعنى المجازي، بل بالمعنى المباشر للكلمة^(٥٤)». فالإله الخاص الذي يساهم في جميع فعاليات الإنسان لا يمكن أن يتخلى عنه، ويدعه وشأنه في اللحظة الحرجة. ومن المعروف أيضاً أن إله الأب الخاص هو إله الابن أيضاً. لذلك كان شولجي، ملك السلالة الثالثة في أور، يعتبر نفسه أخ لجلجامش، لأن إلهه الخاص «ننسون»[♦] كان في نفس الوقت إله جلجامش^(٥٦). ومع هذه المعتقدات ترتبط الكثير من الادعاءات التي كان يطلقها الحكام والملوك السومريون حول منشأهم «الإلهي» أو التأليه الذاتي.

كانت العلاقة بين الآباء والأبناء تفرض الطاعة المطلقة للأباء. وكان بوسع الأبناء أن يعتمدوا على حب وعطف ورعاية آبائهم وأمهاتهم المؤلهين. وهذا مادفع البابلي ليعتمد على تدخل حماته لتقرر مصيره. وفي رسالة أحد البابليين الذين أصابتهم محنة كبيرة تتجلى العلاقة المباشرة التي كانت قائمة بينه وبين إلهه الخاص: «إلى إلهي، أبي، قل لي (هكذا يقول عبدك أبل-حد: لماذا تزدريني؟ من سوف يعطيك آخر مثلي، اكتب إلى الإله مردوخ الذي يحبك، واطلب منه أن يغفر لي ذنوبي لأرى وجهك. سأحس أقدامك، اعطف على عائلتي، الصغار والكبار. اعطف علي من أجلهم...»^(٥٧).

إن هذه الوجهة الذاتية «الإنسانية» في العلاقة بين الآلهة والبشر هي التي أنقذت البابلي من الوقوع في القدرية التامة، وتركت للفرد نوعاً من الحرية، وإمكانية للتأثير على مصيره بشكل ما. إن تطبيق التعاليم المقررة يقود حتماً إلى تغيرات في المصير نحو الأفضل، وإلى «إطالة العمر». في حين سيؤدي خرق هذه التعاليم نحو الأسوأ. ونلاحظ ما يشبه ذلك في الكتاب المقدس أيضاً. ولكن الكلمة الأخيرة تبقى للآلهة. وعلى أية حال - كما يقول هيرودوت: «ليغفر لنا الآلهة والأبطال، لكثرة ما ثرثرنا عن القضايا الإلهية»^(٥٨).

♦ ننسون: آلهة مؤنثة

الفصل الثالث

الملكية

مع المَلِك المنظم جيداً لا شيء يُقَارَن يا بُني
«من تعاليم شورويك»^(١)

لقد كرس للملكية الخاصة وعلاقات الملكية في بلاد الرافدين دراسات كثيرة، تناولت الموضوع بالتحليل الدقيق من مختلف الجوانب الاقتصادية والحقوقية والاجتماعية- السياسية. وسُكِّلت الأضواء على مجموعة هامة من الأسئلة مثل «الملكية العليا الخاصة» للحاكم على الأرض، والمجتمع وملكية الأرض، وأشكال الملكية الخاصة والتملك، وعلاقات الملكية في العائلة، وغير ذلك. وقد نالت هذه المواضيع إهتماماً كبيراً وحظيت بدراسات متعمقة ومتعددة الجوانب، غير أن جانباً هاماً من جوانب الموضوع لم يزل حتى الآن الاهتمام المطلوب من قبل الباحثين، الا وهو «الجانب النفسي»- أي التقبل المباشر والاحساس بالملكية.

يمكن تفسير هذا الاهمال بسببين أساسيين: الأول: عدم توفر المصادر الواضحة التي يمكن أن توحى للباحث بطرح مثل هذه المسألة للبحث، في

حين تتوفر مادة غنية بوسعها أن تلقي الضوء على الجانب المحسوس من المسألة. أما السبب الثاني فيرجع الى تطور العلاقات التجارية في سومر وبابل وآشور: وجود رأس مال ربوي متطور، ووجود الوحدات التجارية المختلفة، والانتشار الواسع للعمل المأجور، وغير ذلك. كل هذا يقف حاجزاً أمام الباحث ويعيقه عن طرح السؤال الهام: ألم يكن في طبيعة وعي وإدراك السومريين والبابليين شيء ما مميز ويعيد كل البعد عن موقفنا المعاصر من الملكية؟

يميل بعض العلماء الى عصرنة العلاقات الاقتصادية في بلاد الرافدين القديمة، لكننا نعرف جيداً أن المعتقدات القديمة عن الملكية الخاصة والممتلكات يمكن، بهذه الدرجة أو تلك، أن تبقى في المجتمعات ذات الاقتصاد والتجارة المتطورين الى مستوى معين. لقد درس م. ماوس خصوصية وعي الملكية عند الرومان والهنود القدامى^(٢) كتب ي. بير يكلن عن معتقدات المصريين القدامى^(٣). وسنحاول في هذا الفصل أن نتناول السمات المميزة لإدراك وعي الملكية عند سكان بلاد الرافدين.

إحتلت الملكية (الثروة) في سلم القيم السومرية -البابلية موقعاً مهماً. وهذا ما انعكسه الأحكام التقييمية المباشرة والبيانات غير المباشرة المتوفرة في النصوص التي يرجع عهدها الى عصور مختلفة -من «تعاليم شوروياك» التي كتبت نحو ٢٥٠٠ قبل الميلاد وحتى النصوص البابلية الحديثة. لم يوضع فوق الممتلكات (الثروة) في سلم القيم سوى (العمر الطويل) والذرية، التي تضمن للإنسان في مملكة الموتى ظروفاً محتملة نسبياً.

مثل هذا التقييم الرفيع للملكية (يجب الاعتراف بأنه ليس أصيلاً جداً) ناتج عن الطابع المادي والاتجاه النفمي العام لمجمل الحضارة القديمة في بلاد الرافدين (ولمزيد من التفصيل راجع الفصل القادم). إلا أن السبب لا يكمن فقط في الموقف العملي التطبيقي من الحياة والبراغماتية البحثية، التي جعلت السومريين والبابليين يقيّمون الثروة عالياً، لما توفره لأصحابها من إمتيازات، بل هناك أسباب أخرى من نوع آخر.

أشرنا في مطلع هذا الكتاب الى العلاقة المتينة التي كانت قائمة بين الإنسان والأشياء التي يمتلكها. أن قطعة الأرض تربط صاحبها بعلاقة من نوع خاص. والأشياء يمكن أن تشي بصفات مالكها. ولا يقتصر الأمر على قطعة الأرض، بل يشمل الخيل والسيوف والحلي وغيرها. لقد كانت السمات الذاتية

للإنسان تتجسد في الثروة التي في حوزته، وفيها يكمن نجاحه وسعادته. وفقدانه لهذه الأشياء يعني الموت، أو فقدان الكثير من سماته الخاصة^(٤).

تتحدث المؤلفات الهندية بصيغة مكشوفة (أكثر من غيرها) عن العلاقة بين المالك وممتلكاته. وكما لاحظ ف. رومانوف «كان ادراك موضوع الملكية واعتبارها مثابة السمات الشخصية للذات أمراً مألوفاً الي درجة ما، لأنه يعكس حقيقة موضوعية لأن الملكية كانت الشرط الأهم لتبلور (تكوّن) الشخصية»^(٥). وما قيل آنفاً عن معتقدات الهنود القدامى والأوروبيين في القرون الوسطى وموقفهم من الملكية الخاصة، يمكن، حسب رأينا، ان ينطبق على بلاد الرافدين أيضاً.

من المفيد ان نطرح موضوعتنا الأساسية مقدماً، ومن ثم سنتوقف عند الأدلة المتوفرة. نعتقد ان الملكية في بلاد الرافدين كانت من بين أهم العوامل المحددة للذات الانسانية، يكونها «إمتداداً» خاصاً للإنسان خارج حدود جسده. ولصالح هذا الافتراض تتوفر الأدلة التالية:

١- وجود علاقة خاصة بين الأشياء ومالكها.

٢- إمتداد علاقة واضحة بين «اسم» المالك ومصيره وممتلكاته.

ولنتعرف الآن على المادة الملموسة المتوفرة بين أيدينا.

من الأدلة التي تثبت وجود علاقة خاصة بين الشيء ومالكه، يمكن أن نشير الى الطقوس والمراسيم التي كانت ترافق عملية نقل الملكية من شخص الى آخر. كانت عملية استلام الأشياء المهمة والثرينة تجري وفق نظام عرفي معين بحضور الشهود والكفلاء. وتتم عملية البيع والشراء بموجب عقود خاصة، ووفق مراسيم وطقوس معينة. كان على البائع أن يقوم ببعض الاجراءات التي ترافق عملية بيع قطعة الأرض، وقد وصفت هذه الاجراءات على النحو التالي: «يوضع إسفين الصفقة في الجدار ويغمس اسفين الصفقة بالزيت حتى الحافة». ويعتقد ان الاسفين المذكور ماهو إلا قطعة من الفخار مخروطية الشكل أو قد يكون صنوبراً تدون عليه شروط صفقة البيع والشراء. وقد تم بالفعل إكتشاف عدد من هذه القطع المخروطية ذات ثقب صغير عند القاعدة. وربما كانت هذه القطع تعلق بواسطة قطعة خشبية وتثبت في الجدار، داخل بيت البائع أو المشتري، أو في داخل المعبد، أو كانت تدفن في الأرض. وقد كانت مثل هذه المراسيم تقام في روما القديمة أيضاً^(٦).

ولئن كانت مراسيم البيع والشراء تقام بالفعل في سومر القديمة، فانها

تحولت مع مرور الزمن الى إجراءات شكلية، وأخذت تقتصر على الاتفاق الشفهي بين البائع والمشتري. بنفس الطريقة تمت عملية شراء الجارية من قبل أنين تارزي، زوجة حاكم لجاش. لقد باع منادي القصر (لالا) جاريته الى زوجة الحاكم مو «وضع إسفينه في الجدار وغمسه في الزيت»^(٧). وفي حالة فسخ العقد يكسر الأسفين. هكذا، يجب أن تفهم الكلمات التالية، التي وردت في أحد النصوص: «وان تبين وجود السوء في العقد، سوف يكسر الاسفين بواسطة الخشبة»^(٨).

ابتداء من عهد سلالة أكد حتى عهد سمسو ألونا، الذي خلف حمورابي في الحكم، كانت تستخدم في الوثائق التي تثبت عملية البيع والشراء الصيغة التالية الذي يسمح بالانتقال يكمن في الخشبة». ماذا يعني هذا؟ ربما كان انتقال موضوع البيع -الشراء الي المالك الجديد يرافقه تسليم المشتري قطعة خشبية^(٩). ويذكرنا هذا التقليد بالعرف الروماني الذي كان بموجبه يمنح المشتري هدايا إضافية وهي في العادة أشياء زهيدة الثمن، مثل الصولجان الخشبي^(١٠).

وبغض النظر عن التفسيرات التي يمكن أن تساق، إلا أن هذه المراسيم والأعراف تدل بوضوح على أن عالم الأشياء في بلاد ما بين النهرين لم يكن منفصلاً عن عالم البشر. وقد عبر م. ماوس عن هذا الواقع بالكلمات التالية: «لقد كانت أشياء حية... فطرفا الصفقة يرتبطان بواسطة هذه الأشياء، لذا تكون المبادلات الاضافية وفق هذا المفهوم مثابة التعبير المحازي عن انتقال الشخصيات والأشياء المندمجة بها»^(١١).

أما العلاقة بين الأرض ومالكها (الفرد أو الجماعة) فكانت علاقة متينة جداً وابتداء من الألف الثاني قبل الميلاد، كانت الملكية الخاصة للأرض في أطراف وادي الرافدين محصورة ضمن ملكية الجماعة: كان نقل ملكية الأرض خارج إطار الجماعة أو دائرة القرابة أمراً مستحيلاً. ولم يكن هناك من وسيلة للحصول على قطعة أرض إلا عن طريق واحد: أن تصبح عضواً في هذه العائلة أو الجماعة: ولهذا السبب بالذات انتشرت ظاهرة «تبني الأبناء» بشكل واسع^(١٢).

❖ يمتد العصر الأكدي (السلالة الأكديّة) من عام ٢٣٧٠ ق. م. إلى عام ٢٢٢٠ ق. م. وأول ملوكها سرجون (٢٣٧٠-٢٣١٦ ق. م.) وسمسو- ألونا (أو ديتانا) كان آخر ملوك سلالة بابل الأولى (١٦٢٥-١٥٩٥ ق. م.).

لم تنطرق الى الجوانب التشريعية الشكلية لقضية الملكية، بل حاولنا تركيز الاهتمام على جانب واحد، هو متانة العلاقة «النفسانية» القائمة بين الأرض ومالكها، وهي العلاقة التي لا تسمح للمالك أن يبيع قطعة أرضه «للفرياء».

وتتجسد أمامنا الصورة ذاتها من خلال المعلومات التي وصلت إلينا من مناطق أخرى وأزمنة أخرى. فعلى سبيل المثال ان «قوانين أشتونا» تمنح حق الأفضلية في شراء الدار المعروضة للبيع لصاحبها السابق.

كانت فكرة عدم نقل ملكية الأرض والدور تستند الى صيغة قانونية فريدة تعرف بالـ «مشاروم» - Matsarum». كان بعض الحكام في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد، وفي العصر الذي سبقه، يتخذون بعض الاجراءات القانونية التي تهدف الى «إقامة العدل والانصاف». وكان «المشاروم - الإنصاف» من بين هذه الاجراءات، ويتلخص «المشاروم» باصدار قرارات باعفاء المديونين من بعض الديون التي في ذمتهم، وإعادة الأراضي والبساتين والدور المباعة لأصحابها السابقين بدون مقابل (قد تكون عمليات البيع قد تمت في ظروف استثنائية) وبالرغم من عدم معرفتنا الدقيقة بالتفاصيل المتعلقة بالـ «المشاروم» وأجزاء المبيعات التي يشملها، وفي أية ظروف يتخذ القرار، الا ان كل الأسس تتوفر للافتراض بأن تلك القرارات لم تكن مجرد نبل وكرم من قبل الملك، بل كانت إجراءات جديّة، لها تأثيرها الكبير على حياة البلاد: كان لاقترب موعد الاعلان عن «المشاروم» أثره الكبير على أسعار الممتلكات غير المنقولة^(١٣). مهما كانت الأهداف السياسية والاقتصادية، التي كان الحكام يسعون لتحقيقها عبر قرارات «الانصاف» هذه، الا إننا لا نستطيع تصور وجودها بدون توفر قناعة تامة في قدسية العلاقة بين الانسان وأرضه وداره.

بمثل هذه العلاقة المتينة كان السومري والبابلي والآشوري يرتبط بممتلكاته الأخرى. فالنصوص المتعلقة بتثبيت الملكية، البيع، الشراء، الحرمان من الميراث، الاسترقاق، الانعتاق طافحة بالصيغ والعبارات الخاصة بالمراسيم المرافقة لمثل هذه العمليات^(١٤). ولا نعتقد بان هناك ضرورة ملحة للتوقف عند المعاني الدقيقة لمثل هذه الصيغ والعبارات. ماهيما الآن شيء آخر: بالرغم من النشاط التجاري المتطور الذي شهدته بلاد الرافدين القديمة، الا ان الأشياء والممتلكات لم تتحول الى قيمة إستعمالية مجردة، أو

قيمة تبادلية في المفهوم الاقتصادي البحث، أي أنها لم «تنفصل» عن أصحابها انفصلاً تاماً، ولم تصبح «مجرد أدوات محايدة كما ينظر إليها قانونيوسينيان والقوانين المعاصرة».

لقد ترك هذا الوضع أثره المباشر على الاقتصاد، وساهم الى درجة كبيرة في تحديد وظيفة ميكانيزم التبادل القديم. وترتدي دراسة ج. بوتيرو، التي تناولت عقود بيع الممتلكات غير المنقولة والبشر في الألف الثالث قبل الميلاد، أهمية استثنائية في هذا المجال^(١٥). لقد كان على المشتري ان يدفع للبائع ثلاثة أنواع من العوض لتنازله عن الشيء المعني. كان عليه قبل كل شيء أن يدفع فوراً، أو بالتقسيط «ثمن الشراء» وعادة مايكون الثمن من الحبوب أو النحاس أو الفضة. وكما يعتقد بوتيرو فإن «ثمن الشراء» يعني التكافؤ بين القيمتين. ويدفع المشتري «ثمناً إضافياً - nig - giti» ويعني «مايوضع على الأرض». ويحسب هذا «الثمن» بنفس «النقود» التي يدفع بها «ثمن الشراء»، أي حبوب أو نحاس أو فضة. وتشير بعض النصوص التي ترقى الى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد الى ان «الثمن الإضافي» مساو لـ«ثمن الشراء»، وأحياناً أكثر منه. وتشيرنصوص أخرى ترقى الى القرن الثالث والعشرين قبل الميلاد الى ان «الثمن الإضافي» يشكل سدس أو عُشر «الثمن».

كان «الثمن الإضافي» إلزامياً وطوعياً في آن احد. كان إلزامياً لأن «ثمن الشراء» لم يكن كافياً لأرضاء وإقناع البائع: لقد كان ينظر الى الأشياء في الوعي الاعتيادي على انها لا تثمن، ولا يمكن أن يكافؤها شيء. وهو طوعي لأن مقدارهذا «الثمن الإضافي» يحدد من قبل المشتري (وقد يكون بالاتفاق مع البائع) انطلاقاً من تقييمه لدرجة تعلق البائع ببضاعته، وشدة رغبته ولهفته الى امتلاك هذه البضاعة، وربما كذلك رغبة منه في التباهي بكرمه ومكانته.

لعل الرغبة الأخيرة تفسر لنا طبيعة النوع الثالث من العوض «الهدايا - nig - ba» وتعني «ماأعطي». وخلافاً لـ«الثمن» و «الثمن الإضافي» كانت «الهدايا» تعوض بالملايس والأسلحة والمواد الغذائية والمشروبات.. الخ. لم يكن هذا النوع من العوض مرتبطاً بالمادة المباعة، بل بالأشخاص المساهمين في عملية البيع والشراء. الهدية الكبرى تكون من نصيب البائع الرئيسي، في حين تقدم الهدايا الأخرى للمقربين من الأقارب والجيران (الذين قد يكونوا شركاء للبائع الرئيسي). وهناك هدايا أخرى تقدم لمدون العقد والموظفين الآخرين

الذين يسجلون الصفقة. أما الوليمة فتقام على شرف كل من يساهم في الصفقة، ويضمنهم الشهود. و «الهدايا» الموزعة لا تتحدد بالقيمة النقدية (التبادلية) للشيء، كما هو الحال مع «ثمن الشراء» ولا بالقيمة «النوعية» كما هو الحال مع «الثمن الإضافي» بل برغبة المشتري في التعبير عن كرمه عند الشراء، ولكسب إمتنان المساهمين في الصفقة، وبذلك يصون نفسه من أية اعتراضات محتملة في المستقبل. وكانت مصروفات المشتري تكتسي أحياناً طابع الاسراف والتبذير المتعمد. فلم يكن الاقتصاد القديم في بعض الأحيان يتوخى «الاقتصاد».

لقد تم التخلي عن هذا العرف (تقديم الهدايا) في مرحلة لاحقة، وذلك بعد ان بطل العرف الثاني (دفع الثمن الإضافي). وكلا العرفان يشيران الى ان الأشياء في الألف الثالث قبل الميلاد كانت ترتبط بعلاقة متينة مع حياة الفرد، وكانت تمتلك قيمة باطنية ما، وملتزمة (ممتزجة) بشخصية مالكها. وكما يقول بوتيرو، ان الانسان لم يكن يمتلكها كأشياء مخصصة للاستخدامات والاستعمالات الاعتيادية، بقدر ماكان يتحكم بها، كما يتحكم بكل ما يشكل شخصيته لم تكن هذه الأشياء تمثل مواضيع «للشراء» خلال عملية التبادل، بل كانت أقرب الى مواضيع «للاخضاع» و«الفوز». من هنا جاء النماء اللامحدود (مبارزة من نوع خاص بين البائع والمشتري)، والذي بفضل تفكك الرابطة شبه العضوية القائمة بين الشيء وصاحبه السابق.

ان تفسير ج. بوتيرو للعقود (ونحن بدورنا نتفق معه) ليس التفسير الوحيد. ويقترح [ديكانوف التفسير التالي: يمكن النظر الى «الثمن الإضافي» كأجر إضافي للعمل المبذول في قطعة الأرض، والذي قد يتمثل في المباني وغيرها. أما «الهدية» فهي رمز عن إنتهاء الصفقة ودليل الخاتمة الموقفة. ومن الطريف ان «الثمن الإضافي» يكون بالحرير أو «بقيمته» من الملابس. ويبدو ان ظاهرة نقل الملكية، التي نشأت حديثاً، قد دفعت الى السطح مسألة أخرى تتلخص في ان بائع الأرض يمكن أن يصبح بدون أرضه عاجزاً عن إطعام وإكساء نفسه. وتجلّى ذلك في الصورة البدائية للتسديد، حيث يتم التسديد عن الأرض بمعزل عن القيم المبذولة فيها، وعلى شكل عوض بالأكل والملبس. والمهم هنا ان «الثمن» الأخير، كما ثبت في الصفقة لا يعود للمالك (الفرد أو المجموعة) فحسب، بل للأقارب أيضاً. هكذا يجب أن نفهم دور الشخصيات المدعوة للوليمة (الشهود أو شركاء المالك)^(١٦). وهذان

التفسيران لا ينتقض أحدهما الآخر. بل يتكاملان.

لا تقدم لنا النصوص الأحداث مثل هذه الأمثلة الواضحة عن العلاقة «المادية الملموسة» القائمة بين الإنسان وممتلكاته. والمعلومات المتوفرة تشير الى ان الموقف من عالم الأشياء أخذ يتغير بشكل محسوس منذ نهاية الألف الثالث قبل الميلاد. إلا ان مثل هذه العلاقة الخاصة، بين الناس والأشياء، ظلت قائمة بهذه الصورة أو تلك حتى في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد. فمنذ نهاية الألف الثالث شهدت بلاد الرافدين تدفق قبائل البدو المتخلفة، الأمر الذي أدى الى «تقادم» معين للكثير من جوانب الحياة في المجتمع، ومنها العودة الى الشكل الأسبق لوعي الملكية.

كانت الأشياء في روما القديمة جزءاً من العائلة: كانت ال Familia الرومانية تشتمل على ال res، مثلما تشتمل على ال personae^(١٧). وحري بنا ان نتذكر بهذه المناسبة كلمات أرسطو: «وهكذا، من هذين النوعين للمخالطة - الزوج والزوجة، السيد والعبد - يتكون النوع الأول من الجماعة العائلة. ويصدق شعر هوزيود بالحقيقة: «البيت قبل كل شيء هو الزوجة ثم الثور حارث الأرض»، وعند الفقير يتولى الثور دور العبد»^(١٨).

يقول م. ماوس حول هذا الموضوع: «لقد صنفنا الأشياء الى مرتبتين: كانوا يميزون بين familia و pecunila، بين أشياء البيت (العبيد والخيول، والبغال والحمير) والأغنام المتواجدة في المراعي، بعيداً عن مواقع السكن. وكانوا يميزون بين res mancipi و rec ne mancipi، وذلك حسب طريقة البيع. كان نزع الملكية عن المجموعة الأولى، التي تشتمل على الأشياء الثمينة، ويضمنها الأولاد والأموال غير المنقولة يتخذ طابع mancipatio، أي «التسليم باليد». ولم يثبت حتى الآن، إن كان الفرق بين familia و pecunila مساوياً للفرق بين res و mancipi أم لا. ولا نشك في ان التماثل كان قائماً، في بداية الأمر، على أقل تقدير»^(١٩).

أما في بلاد الرافدين فإن مثل هذا التصنيف الواضح للملكية لم يكن موجوداً. ومع ذلك كان آنذاك إختلاف بين الممتلكات التي تسمى makkúru وتلك التي كانت تسمى búst. وحسب مايتوفر من معلومات، فإننا لانستبعد ان تشتمل ممتلكات النوع الأول على الحقل والفضة والشعير (في الحقل) والتمور (في البساتين والأغنام^(٢٠)). أما اللوازم البيتية، أو الممتلكات «المنقولة» فكانت تشكل النوع الثاني^(٢١).

لم نعتثر في النصوص على الصيغة التي يمكن أن تقابل الصيغة الرومانية *rec mancipi* بشكل مباشر. يمكن فقط أن نشير إلى أن بعض النصوص الأكديّة أشارت إلى تسليم الشيء «باليد» أو «من اليد». فعلى سبيل المثال كان سنحاريب يكرر في النصوص التي يصف فيها حملاته أن الناس من البلاد المفتوحة قد «سلموا باليد» إلى هذا الحاكم أو ذاك. وفي العقود التي يرقى زمنها إلى العصر الفارسي تتكرر كثرة صيغة *pni ina qaté PN2* (استلم فلان من يد فلان). وفي هذه الحالات يدور الحديث عن تسليم الفضة والشعير والتمور، وغيرها^(٢٢). ويرد في الحديث أن التسليم قد تمّ بحضور موظف الملك الخاص. أن تنوع المواد المستلمة لا يتيح لنا رؤية إستعمال مصطلحاتي دقيق للتعبير المستخدمة، لذلك يبقى السؤال قائماً حول تصنيف الممتلكات في بلاد الرافدين وفقاً للتصنيف الروماني القديم.

قبل أن ننهى عرضنا عن التصورات البابلية للملكية نود أن نلفت الانتباه إلى بعض التفاصيل الطريفة: الكلمة السومرية «شيء» - *niglni* التي اشتقت منها كلمة «*ni-gi* - الملكية» يعبر عنها كتابة بنفس رمز الكلمة «*ninda* - خبز» و «أكل». وكان من السهل التعرف على هذا الرمز في الزمن الضارب في القدم، لأنه كان على هيئة صحن حساء^(٢٣). وكلما غصنا في القدم أكثر فأكثر، كلما أصبح مفهوم *familia* أقرب إلى مفهوم *res*، الذي كان يضم في إطاره حتى الغذاء ووسائل الشرب^(٢٤). أن العلاقة بين التعبيرين السومريين «طعام» و «ممتلكات» واضحة جداً. هل نتجت هذه العلاقة من أن «الممتلكات» كانت تعني في أول الأمر «الطعام» أم أن القدامى كانوا يفهمون «الممتلكات» كنوع من «الطعام» أم لهذا السبب وذلك معاً؟

أن مصير الإنسان الذي يحدد جميع «معاملات» وجوده يشتمل أيضاً على إمتلاك بعض الأشياء والمواد التي تضمن له المنزلة المناسبة في هذا العالم: «لنكن نصيبه الفنى والرفاه». لقد كان «اسم» الفرد وملكيته ومصيره تشكل مركباً واحداً (أن جاز التعبير). وهذا المركب هو ما نطلق عليه اليوم تعبير «الشخصية الفردية» أو «شخصية» الإنسان.

لقد ورد في بعض النصوص التاريخية ما يؤكد هذه الفكرة. فالنصوص الآشورية المكرسة لوصف الحملات العسكرية تطفح بأخبار الفنائم، إلا أن التفاصيل عنها تكون أكثر وأغنى في الحالات التي لاذ فيها العدو بالفرار.

ويتولد إنطباع بأن المفتصر حين يعمد الى ذكر ماغنى من غنائم لا يسعى الى تعليل النفس أو التستر على أسفه لهروب عدوه، إنما يحاول قبل كل شيء ان يلمح الى العلاقة التي كانت قائمة بين الكتوز المستولى عليها وصاحبها السابق، وذلك للتأكيد على فداحة الخسارة وجسامة الأضرار التي لحقت بشخصية الهارب بعد ان جرد من ممتلكاته.

لم تكن النتائج المترتبة عن نقل الغنائم، من الدول والمدن المحتلة، الى بلاد الرافدين مقتصرة على الجوانب الاقتصادية الملموسة أو النتائج الاقتصادية - الاجتماعية للمنتصرين والمنهزمين. فالثروة المفقودة أو المستولى عليها تؤثر بالشكل المناسب على مصير المدينة ومستقبل الملك والبلاد. لذلك ليس مجرد صدفة ان يرد الاعلان عن نقل ممتلكات العدو في البلاغات والنصوص مباشرة بعد الإشارة الى نقل الآلهة المغلوبة، إن حدث مثل هذا الأمر. وليس صدفة أيضاً، ان الآلهة المسلوية (يقصد بها التماثيل) أو جزءاً من الغنائم كانت تقدم هدية من حكام آشور الى آلهتهم. وكان المنتصرون أحياناً ينقلون الأرض من المدن المحتلة بعد سقوطها^(٢٥). وكانت عملية «تقليص» بلاد العدو و «إيصالها الى حدود العدم» تتم بأساليب واقعية وفوق واقعية.

أشرنا من قبل الى ان الملكية (الثروة) كانت تحتل إحدى المراتب العليا في سلم القيم في بلاد الرافدين القديمة. كيف اذن يمكن تفسير ظاهرة التخلي عن الملكية؟

ان النصوص الأدبية المتوفرة تشير الى ان مثل هذه الحالات، رغم ندرتها، قد وقعت بالفعل : فهاهو بطل ملحمة «اللاهوتي البابلي» يعلن لصديقه فجأة:

133. اريد هجر البيت

134. حسن، لا حاجة الى الثروة

اريد نحر ضحية للإله، اريد خرق تعاليم الآلهة

136. سانحر دوراً

سامضي في سبيلي، وأتوغل بعيداً

138. سافتح السد، وأبعث الطوفان

ساهيم في البراري الشاسعة كاللص

140. سامطوف من بيت الى بيت لأطفئ الجوع

141. ساتشرد جالماً، وأجوب الطرقات.

وللمقارنة نورد النصائح والمواعظ التالية من «تعاليم شوروياك»^(٢٦).

106-O. مع الملك المنظم جيداً

107-P. لا شيء يقارن يابني

17-C. لا تحفر في وسط الحقل بئراً، فالماء يسبب لك الأذى

56-B. لا تفتح الماء الذي لا تستطيع التحكم به

61-G. لا تقتحم بيوت الغرياء

62-H. سيمصرخون بوجهك: «أخرج من هنا، أخرج من هنا».

كيف نفهم كلمات هذا المعذب، وكيف نفهم هتاف صديقه؟ الا يشير هذا الى ان المعذب يتخلى عن حياته الاعتيادية؟ ماذا يعني هذا؟ أهى السلبية التامة لانسان بلغ حد اليأس؟ أم يا ترى شيء آخر؟ ج. بوجيلائي يجد في كلام المعذب احتجاجاً على القيم التقليدية، وثورة ضد المجتمع الذي أصبح عاجزاً عن الدفاع عن قيمه، وتعبيراً عن النموذج الرومانسي للتشرد، ويكاد ان يكون مسيرة خاصة «للهيبيز»^(٢٧).

نعتقد ان تفسير بوجيلائي «معصرن» بافراط. لقد كان سكان بلاد الرافدين ينظرون «نظرة استخفاف» الى الجبليين والبدو الرحل، الذين لم يألفوا الحياة «الحضرية». ومن الصعب ان نتصور البابلي يهفو الى حياة الترحال، ناهيك عن حياة التشرد. ولكننا نعرف بالفعل حالات معينة تخلى فيها الانسان آنذاك عن نعم الحياة المترفة، لكنه كان مرغماً على ذلك. فهاهو الاله (آيا) في ملحمة جلجامش يناشد اوتنابيشتم ان يتخلى عن متع الحياة^(٢٨):

اهدم الكوخ، وابن سفينة

اهجر الوقرة، واهتم بالحياة

احتقر الثروة، واتقن روحك.

ومن أجل انتقاذ حياته يضطر بطل الطوفان البابلي ان يتخلى عن ممتلكاته ويفر من المدينة، وبهذا يكون قد منح قراره هذا تفسيراً ذا معنيين: «تفسيراً للشعب وأخر للشيوخ»^(٢٩).

وهناك مثال آخر: بعد موت أنكيديو يهيم جلجامش على وجهه في الصحاري هرباً من الموت^(٣٠):

أرعبني الموت، لم أعر على الحياة
كقاطع طريق أهيم في الصحاري
التفكير بالبطل، سلبني الراحة
أجري في الصحراء في طريق نائية

لا يوجد في كلمات المعذب ما هو رومانسي، ولا نحس بـ «التفني» أو «الغزل» بالحياة الحرة الطليقة في كلمات جلجامش. ونعتقد أن أسلوب الحياة الذي يبتغيانه ليس أكثر من محاولة يائسة للخروج من المصير البائس. فعندما يترك الإنسان البيت والمُلك، ويتخلى عن موقعه الاجتماعي، وعن عناصر مهمة أخرى مكونة لشخصيته، فإنه يغير «مصيره» أيضاً، وكأنه يولد من جديد فيصبح إنساناً آخر. عند ذاك فإن المصير الذي سبق أن تقرر لذلك الغني، الذي كان يملك بيتاً فيما مضى، لا يمكن أن يبقى مصيراً لهذا الإنسان المتشرد الجديد.

نحن ندرك أن المادة التي اعتمدناها في إثبات موضوعتنا الأساسية المقترحة غير كافية. يبقى أن نتمنى بأن هذه المادة تكفي على الأقل لطرح المسألة بالاتجاه المقترح.

قبل أن ننهي من هذا الفصل لأبد من الإشارة إلى الملاحظة الأخيرة: إن سمات وعي، وتحسس، وفهم الزمن والمصير والملكية، واسم الإنسان، تدل على أن تصورات السومريين والبابليين والآشوريين عن حدود الشخصية الإنسانية تختلف جذرياً عن التصورات المعاصرة.

الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

- ١ -

سنكرس هذا الفصل للبحث في المسألة الأخلاقية - الاجتماعية في بابل، كما تناولتها المؤلفات الأدبية في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد. ان الهدف النهائي لمثل هذه الدراسة يتلخص في بلورة فكرة واضحة عن قيم البابليين ومعتقداتهم الأخلاقية، وتحديد اتجاهات السلوك، التي نظمت حياة الناس في تلك البلاد. ولا نعتقد أن هناك ضرورة لإثبات الأهمية التي تكتسبها دراسة المبادئ الأخلاقية لمؤسسي واحدة من أقدم الحضارات التي عرفت البشرية. وهذا الموضوع ليس مثيراً فحسب، بل يكتسي أهميته الكبيرة لفهم الكثير من جوانب الحياة في المجتمع القديم. ويمكن الادعاء بفهم سلوك الناس، وبالتالي معرفة المسار الشامل للتطور التاريخي، ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار أسس القيم والأعراف التي تسيروهم. ليس بوسع أحد أن يشكك بالدور العظيم الذي لعبه العامل الايديولوجي في تطور المجتمع في العصر الوسيط والعصر الحديث والعصر الراهن. لذا تتوفر الأسس للإفتراض بأن دور هذا العامل كان كبيراً ومؤثراً في الحضارات القديمة التي شهدتها بلاد الرافدين.

إن دراسة المعتقدات الأخلاقية للمجتمع المعاصر ليست بالمهمة الهينة، رغم توفر الفرص أمام الباحث للتأكد من صحة ملاحظاته ونتائجه. فحجم

المعلومات والبيانات يكاد لا ينتهي من الناحية العملية، بالإضافة الى ان التباين في وجهات النظر وتعدد التعاليم والمبادئ والمنظومات الأخلاقية يشكلان صورة في غاية التعقيد أمام الباحث. أما في المجتمع التقليدي القديم فقد كانت المعتقدات الأخلاقية أكثر تجانساً لكن هنا تبرز صعوبات جمة ومن نوع آخر، وهي ليست أقل من الصعوبات التي تجابه الباحث في معتقدات المجتمع المعاصر. وعندما يدور الحديث عن التعاليم الأخلاقية في المجتمع القديم، لابد أن يؤخذ بنظر الاعتبار أن تلك التعاليم لم تكن قائمة ومتبلورة بحد ذاتها في الحياة الروحية للسومريين والبابليين. لقد كانت معتقدات الناس الأخلاقية وهي ظل الظروف التي كانت سائدة آنذاك، متشابكة ومتراصة بالمعتقدات الدينية والتشريعية والكونية والاجتماعية، مكونة بمجموعها تصورات موحدة متكاملة. لذلك لا يمكن أن تتم أية دراسة جادة للتعاليم الأخلاقية عند القدامى بمعزل عن دراسة مجمل الحياة الروحية. وسنضطر، لسهولة التحليل، أن نتناول المعتقدات الأخلاقية بشكل مستقل، على أن نتذكر دوماً الطابع الاصطناعي لهذه العملية (عملية الفصل).

منذ البداية تبرز أمامنا معضلة المصادر. ان عدد النصوص المتوفرة محدود جداً أما نوعية غالبيتها فتدعو لأن نتمنى الأفضل. لم يصلنا من بلاد الرافدين أي وصف للتقاليد والأعراف، أو أية نصوص أخلاقية، لا بل إن وجود مثل هذه النصوص أمر مشكوك فيه. يمكن وصف الحضارة البابلية، من وجهة نظر علم اللاهوت، بأنها «حضارة النصوص»، وليست «حضارة القوانين» (ولنقل ان هذا يميزها عن الحضارة الاغريقية). وتعني عبارة «النص» بالنسبة لنا كل خبر بلغنا، معبراً عنه بأية منظومة من الاشارات: لذلك فإن القصيدة الملحمية، والنقوش، والرموز، والطقوس، والتعاويذ تصبح وفق هذا المفهوم «نصوصاً» في جميع اللغات السامية. ويمكننا بشكل عام أن نتصور الحضارة بكونها مجموعة من النصوص. أما اذا توخينا الدقة فنحن نتحدث عن ميكانيزم انتاج مجموعة من النصوص، وعن النصوص المعبرة عن الحضارة. ولئن كانت بعض الحضارات يمكن أن تفهم كمجموعة من النصوص المرقمة، فإن حضارات أخرى تطرح نفسها كمجموعة من القواعد والقوانين التي تنظم تكوين النصوص. ويكلمة أخرى: في الحالة الأولى تتحدد القواعد كمجموعة سوابق، وفي الحالة الثانية - لا توجد السابقة إلا في حالة وصفها بالقاعدة المطلوبة. وان «حضارة النصوص» بشكل عام لا تتميز بالنصوص الضخمة و

«التنصوص عن النصوص». وما نشير إليه سيتأكد فيما بعد، إلا أنه يفسر لنا من الناحية الأخرى الوضعية التي تشخص عند البابليين في شتى مجالات المعرفة، كالرياضيات وعلم الفلك، و «الأدب» و «العلوم الطبيعية» والقواعد. ويمكن وصف هذه الوضعية على النحو التالي: الإنعدام التام للمشروح والتعليقات، بل وحتى الوصف والتعميم، بالرغم من الحجم الكبير للحقائق والاكتشافات^(٢). وفي وضع كهذا فإن أفضل وأوثق المصادر التي يمكن أن تساعدنا في رسم الصورة الحقيقية للمعتقدات الاجتماعية - الأخلاقية عند البابليين هي النصوص التي تشتمل على أكبر عدد من الآراء التي لا تحتل الاجتهاد والتأويل والتفسيرات المختلفة والمعاني المتعددة.

لم تكن عند البابليين عادة تخليد الموتى بواسطة النقوش التذكارية في الأضرحة. لذلك فإن هذا المصدر المعلوماتي الهام، الذي كان بوسعه أن يقدم للباحث معلومات قيمة عن الأعراف والمعتقدات الدينية والأخلاقية لمختلف طبقات المجتمع، يكاد يكون غائباً في بلاد الرافدين^(٣). إن العدد الكبير من التراتيل والأدعية والتعاويد والنصوص الملكية يمكن أن يعوض جزئياً عن المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة. وقد تكون «كتابات الملوك» التي يستعرض فيها الحكام انجازاتهم وأعمالهم الجليلة أمام الآلهة والبلاد، وكذلك الصلوات والتراتيل التي تبجل الآلهة قد ألقت بشكل يتيح لها صدقاً واسعاً بني أوساط عريضة. لكن الفضل الأول في ظهور هذه النصوص يعود إلى المعابد والقصور، وعليه لابد أن يكون هذا الوضع قد ترك طابعه عليها. ومن الصعب جداً على المرء أن يجزم ما إذا كانت هذه النصوص تعبر بالفعل عن آراء البسطاء من أفراد المجتمع. لذلك فإن المعلومات التي يمكن أن تستخلص منها تكون أقل أهمية من المعلومات التي تقدمها نقوش الأضرحة الفردية والجماعية، كما هو الحال مع الأضرحة الرومانية. والشيء المهم الآخر هو أن المقابر والأضرحة تسمح بتكوين تصور عن معتقدات جماعات إجتماعية محددة، في حين لا تقدم لنا الكتابات الملكية والتراتيل مثل هذه المعلومات الدقيقة والمفصلة.

ولابد أيضاً من التذكير بالحقيقة التالية: الكثير من النصوص الملكية في بلاد الرافدين لم تكن موجهة إلى الجيل المعاصر، بل إلى الأجيال القادمة والآلهة، فالوثائق التي تتبجح بالإنجازات والإنشاءات الضخمة وتتباهى بكنوز المعابد الغنية... الخ، لم تكن تعرض في المناطق العامة أمام الجمهور، بل

كانت تدفن في أسس البنايات أو في المناطق الجبلية الوعرة المنعزلة. ولم تكن هناك، كما يبدو، حاجة لمرض هذه النصوص أمام الناس. فبدونها كان المعاصرون يعرفون «كل شيء» إما لأنهم كانوا شهوداً لما حدث، أو لأنهم سمعوا بذلك. ويبدو أن الحكام لم يلجأوا إلى الأساليب المباشرة لإرغام الناس وحملهم على تقديم الطاعة والولاء، رغم ماكانت بين أيديهم من إمكانيات غير محدودة للقيام بذلك. لقد كانت هناك كتابات ملكية موجهة للمعاصرين أيضاً، لكن الجهة الأساسية التي خاطبتها تلك النصوص هم الآلهة والأحفاد. وكان لهذا الأمر أثره الكبير على نبرة ومحتوى هذه النصوص، بحيث أنها اكتسبت طابعاً «ملحمياً» خاصاً.

ليس بوسعك أن تصبح عظيماً في زمانك، فالعظمة ترحل دائماً إلى الأحفاد، حين تمسي أنت في عداد الماضي بالنسبة لهم، فتكون موضوع الذكرى، لاموضوع الاحتكاك المباشر والمعاشية الحية.. فالظاهرة في عالم الذكرى تكون في إحتكاك خاص وفي ظروف لها قوانينها الخاصة وتختلف جذرياً عن ظروفها في عالم المشاهدة الحية والمعاشية الحياتية والعملية. فكل مايمكن وينبغي أن تعكسه الكلمة الفنية هو مايستحق أن يعرفه الأحفاد ومايجب أن يرسخ في ذاكرتهم. هكذا يجب أن يتكون النموذج القدوة أمام الأحفاد... والمهم هنا هو نسبة الأزمنة: إن النبرة القيمة لا تكمن في المستقبل ولا تهدف الى خدمة هذا المستقبل، وهي ليست من أجله، بل تخدم الذكرى المستقبلية عن الماضي، من أجل توسيع العالم المطلق للماضي وإغنائها بعناصر جديدة^(٤). وعند إهمال هذه الخصوصية التي تتمتع بها النصوص الرسمية القديمة، فإن الباحث يجازف في الوقوع في «التعصرن» حين يتعامل معها شاء ذلك أم أبى.

تبدو الوثائق التشريعية والحياتية البابلية من الناحية العملية عديمة الجدوى لحل المعضلة التي نحن بصدها، لأن تلك النصوص، وفي أحسن الأحوال، تعكس الواقع، أي، إذا شئنا التعبير بلغة الفلاسفة المعاصرين، تعكس أخلاقيات «الدوائر العليا» وليس الدوائر المعنية. لذلك فإن استخدامها لإعادة تركيب الأعراف الخلقية والمعتقدات الأدبية عند البابليين لن يجدي نفعاً. لاشك أن الوثائق التشريعية والحياتية تشكل مادة ضرورية لا يمكن الإستغناء عنها عند رسم صورة الحياة الواقعية للمجتمع. هنا أيضاً علينا أن نتذكر دائماً الطابع الأحادي الجانب للواقع الذي تسلط عليه أضواء تلك

الوثائق، بالفعل، فإن صورة الحياة الروحية (والحياة الاعتيادية بالذات) لأي مجتمع، والتي تتشكل على أساس الوثائق القضائية وسجلات العمليات الربوية، ستبدو صورة كئيبة جهماء غير واقعية.

لاشك ان أهمية القوانين البابلية لحل هذه المعضلة أكبر بكثير من أهمية الوثائق القضائية والربوية. لكن هذا النوع من الوثائق، وبحكم سماته النوعية الخاصة قاصراً أيضاً عن التمييز الموضوعي بين المسائل المتعلقة بالأعراف الخلقية ومستويات القيم التي تبلورت في المجتمع البابلي. بالإضافة الى ذلك فإن تلك القوانين لا تعكس جميع المعتقدات الأخلاقية وقواعد السلوك.

إن التعامل مع الملاحم البطولية والأسطورية السومرية والبابلية يتطلب حذراً خاصاً. فالملاحم والأساطير والفنون الفولكلورية تتمتع بسمات بنيوية محددة، تجعل من غير الممكن تعميم قواعد العلاقات القائمة بين شخصياتها على المجتمع الذي تترعرع فيه هذه الفنون^(٥). ومن الموصف ان الباحثين يغضون النظر عن هذا الجانب، ويطبّقون في حالات كثيرة السلوك والعلاقات والروابط بين الشخصيات في الأسطورة والرواية والأغنية على مبدعي هذه الأغاني والأساطير^(٦).

في هذه الظروف لا نستطيع أن نتصور مدى الأهمية التي يقدمها «أدب الحكمة» البابلي. يجمع علماء الآشوريات تحت هذا المصطلح عدداً كبيراً من النصوص المدونة في اللغتين السومرية والآكدية: النصائح الأخلاقية، ومجموعات الأمثال، والمواعظ، والتراتيل، والحوارات العلمية، ومؤلفات أخرى. فبالإضافة الى الندم والتوبة والبكاء والتنجيم والتنبؤ بالمستقبل وسلسلة تعاويذ «شوريو» و «عزاء قلب الآلهة» وكلها تقدم لنا تصوراً واضحاً عن القيم السلبية (السمات والتصرفات التي تعرض صاحبها للإدانة) فإن «أدب الحكمة» يشكل مجموعة هامة من المصادر التي تساعد على إعادة بلورة الآراء والمعتقدات الأخلاقية البابلية.

وهكذا، فإن مصادرنا الكامنة متنوعة جداً بطبيعتها ومحتواها. لقد وصلتنا من مدن ومناطق متعددة، وترقى الى عصور تاريخية مختلفة - من القرن الخامس عشر حتى القرن الثالث قبل الميلاد - وليس من الغريب أن تبرز وجهات نظر متباينة لتفسير القضايا الواردة في هذه المصادر.

يعتقد فون زودن ان تطور الأفكار الأخلاقية والأدبية في بابل قد مرّ بمرحلتين: حتى منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، ومابعد^(٧). لكن النصوص

الجديدة التي اكتشفت ونشرت فيما بعد تشير الى عدم توفر ما يبرر هذا التقسيم^(٨). ويبدو أن التباين والتناقض لم يكونا بفعل عامل الزمن (أي التطور التاريخي للأفكار الأخلاقية) بقدر ما كان ناجماً عن العامل الاجتماعي - الثقافي. نحن بدورنا نميل الى الفكرة التي تؤكد على عدم حصول طفرات أو تحولات جذرية في المعتقدات الأخلاقية، منذ نشوء الدولة البابلية القديمة حتى الفتح الفارسي. ليس هناك شك في أن الظروف الحياتية للمجتمع قد تبدلت تبدلاً جذرياً، وبالارتباط مع هذا التبدل تغيرت الصورة العامة للحياة الروحية. لكن الفكرة البابلية لم تخرج عن إطار التصورات والمعتقدات التقليدية التي تبلورت عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. كل ما في الأمر أن مواضيع معينة كانت تحتل مركز الصدارة ثم تراجع، وأن بعض المعتقدات كانت سائدة أحياناً ثم انحسرت أحياناً أخرى. ولكن لم تبرز قضايا جديدة جذرية في غمار هذا التقدم والتراجع. أما الاختلاف الملاحظ فجاء، حسب رأينا، نتيجة وجود مستويات عديدة من الوعي الاجتماعي في آن واحد.

فلا بد لمجتمع تطورت بنيته الاجتماعية، كما كان عليه المجتمع البابلي في الألف الثاني - النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد، أن تتباين فيه الظروف الحياتية تبايناً كبيراً حسب مختلف الفئات والجماعات السكانية (طبيعة العمل، مستوى المعيشة، مستوى التعليم، وأوقات الفراغ). وكان لابد لذلك التباين أن يجد إنعكاسه في مجال الايديولوجيا، وخاصة في بعض السمات المميزة للمعتقدات الأخلاقية لممثلي مختلف الطبقات الاجتماعية. لقد كانت المعايير والمتطلبات الأخلاقية والمعنوية شاملة لجميع أفراد المجتمع (كما يبدو). ولكن حديثنا يدور عن الاهتمامات والمتطلبات والأفكار والمفاهيم التي تكمن وراء هذه المعايير والقواعد، وكذلك عن الاختلاف والتباين في درجات هذه القيم.

إن النشاط الأخلاقي لوعي الإنسان عملية ذات خصوصية عميقة جداً، ولا تتوقف هذه العملية على الإجراءات العقلية والمنطقية للخيار والتحليل فحسب، بل وعلى التأثير الوجداني الباطني أيضاً. مع ذلك لو نظرنا الى الأخلاق على مستوى سلوك جماعات إجتماعية واسعة، وليس من خلال منظار الاختيار الأخلاقي الفردي، سنجد أن أفكار ودوافع كل جماعة تبقى راسخة جداً، ومثبتة في التعاليم الأخلاقية الخاصة بالطبقات والجماعات (سواء كانت هذه التعاليم مثبتة كتابياً أم لا)^(٩).

إن عملية رسم وإستبعاث الحياة الروحية والعقلية للمجتمع البابلي بكل تفاصيلها وخصوصيات الآراء الاجتماعية - الأخلاقية لمختلف الجماعات والطبقات الاجتماعية تبقى من مهام المستقبل، وربما المستقبل البعيد جداً. لذلك سنضطر في المراحل الأولى من البحث الى التوقف عند المبادئ والمفاهيم العامة للأخلاق البابلية، والقيام بالمحاولات الأولى للفرز الاجتماعي للتصورات الأخلاقية. وحل هذه القضايا لا يمكن أن يتم إلا على أساس التحليل الدقيق للنصوص. ولإستخدام أي مصدر كتابي قديم، كمصدر لإستبعاث المفاهيم الأخلاقية، لا تكفي إستعادة تأريخ النص (تحديد زمن ظهوره وانتشاره واكتشاف الاقتباسات)، بل من الضروري أيضاً تحديد شيء آخر، ألا وهو الغرض الوظيفي للنص وظروف شيوعه (انتشاره وانتقاله) وسعة انتشاره وشعبيته والجهة التي يخاطبها النص ودائرة قرائه المحتملين (أو من سوف يستمع إليه)، وأخيراً الوسط الذي نشأ فيه؛ ومن الضروري أيضاً تكوين فكرة واضحة عن خصوصية كل مصدر أثري، لتجنب أية محاولة لإستخلاص المعلومات التي لا وجود لها في النص موضوعياً. بعد مثل هذا التقييم الداخلي للنص نستطيع بثقة نسبية أن نحدد وجهات نظر كل طبقة إجتماعية وجدت إنعكاسها فيه.

ليس أمامنا في الوقت الراهن سوى أن نقترح، بصورة أولية، تقسيم المصادر المتوفرة الى مجموعتين: تضم المجموعة الأولى تلك النصوص التي تعكس المفاهيم والآراء العامة المتفق عليها، أو على الأقل كانت معروفة من قبل جمهرة واسعة من الناس، مثل المواعظ المدرسية، والأمثال، والقوانين، وتعاوين «شوريو» وغيرها. وتضم المجموعة الثانية المؤلفات التي كانت مقتصورة على دائرة ضيقة نسبياً من الكتبة والكهنة والمعلمين والتي تعكس آراء النخبة الواعية من المجتمع القديم مثل «الحوارات العلمية» وبعض الصلوات، وبعض التراتيل، والنصوص الأدبية، وبعض القصائد الشعرية، مثل «المعذب البريء».

سبق ان كرسنا أحد البحوث لدراسة اللوح الثاني من سلسلة «شوريو» الذي يمثل نصوص المجموعة الأولى، وفق التصنيف المشار إليه^(١٠). وتناولنا بعض مصادر المجموعة الثانية خلال دراستنا المواضيع الأخلاقية البابلية^(١١). وسنحاول خلال هذا البحث تحليل مجموعة أخرى من هذه المصادر ومقارنتها مع مصادر المجموعة الأولى، وسنضع في أساس هذا البحث المؤلف الشعري

المعروف عند علماء الآشوريات تحت اسم «اللاهوتي البابلي». كان لاندسبرجر^(١٢) أول من أطلق هذه التسمية على القصيدة، وذلك عام ١٩٣٥، وأصبحت تعرف اليوم بهذا الاسم، رغم انه لا يعكس بدقة فكرة القصيدة (انظر القسم الرابع من هذا الفصل).

ولكي نبتعد عن شرك المصطلحات فائنا سنعمد تسمية «اللاهوتي» هذه، علماً ان الاسم الأصلي للقصيدة قد ضاع، حسب إدعاء مكتشفها.

لقد وقع الاختيار على هذه القصيدة كموضوع أساسي للبحث للإعتبارات التالية: تكتسي القصيدة أهمية من الدرجة الأولى عند دراسة المبادئ الأخلاقية البابلية، لأنها تسمح بالتعرف على المعضلات التي كانت تثير قلق واهتمام الفئات المتنورة من المجتمع البابلي، وهي الجهة المبدعة للحضارة الروحية في بابل. وقصيدة «اللاهوتي» كما نعتقد، ليست مجرد نموذج من الأدب العلمي البابلي، بل تشكل قمة الفكر الأخلاقي والديني-الفلسفي عند البابليين. وتسمح لنا المقارنة بين هذه القصيدة والآثار الاعتيادية للمجموعة الأولى الوقوف على ماكان مشتركاً بين حاملي الحضارة الرفيعة ومعاصريهم من البسطاء، وعلى المواضيع التي تتقاطع عندها وجهات نظرهم. أضف الى ذلك ان هذه القصيدة ليست بالآثر الأدبي الوحيد المعزول، بل ترتبط في محتواها ارتباطاً وثيقاً مع مجموعة من المؤلفات الأدبية البابلية الأقدم والمكرسة أيضاً لموضوع «عذاب الأبرياء». تتوفر مالا يقل عن ثلاثة مؤلفات مكرسة لهذا الموضوع، ويمكن بمجموعها أن تشكل في الأدب البابلي «الوعظي» إتجاهاً محدداً^(١٣). لذلك فان دراسة وتحليل «اللاهوتي البابلي» لا يمكن أن يتما بمعزل عن دراسة هذه المؤلفات وهكذا فدراسة «اللاهوتي» تعني البحث في مجموعة كاملة من النصوص الشعرية التي تشكل مصادر هامة لإعادة تشكيل المبادئ الأخلاقية البابلية. لقد انبثقت مؤلفات هذه السلسلة من توبة المذنبين، والتضرع للآلهة.. الخ، لكنها تختلف عن النصوص الطقوسية بطابعها «الدنيوي» وتعتبر بحد ذاتها تأملاً حراً في القضية الفلسفية للعذاب الانساني.

وتكتسي قصيدة «اللاهوتي» أهمية قصوى لعدة أسباب أخرى: فهي من بين المؤلفات الأدبية البابلية النادرة التي يعرف اسم مؤلفها، وتكاد تكون الوحيدة من بين المؤلفات التي يمكن تحديد زمن كتابتها بدقة تقارب عشرات السنين. وتوفر مؤلفات أخرى مقاربة لها بمحتواها يسمح ليس فقط بدراسة هذا

المؤلف على خلفية ظروف تاريخية وإجتماعية ملموسة، بل ويسمح أيضاً بطرح تساؤلات حول موضوع القصيدة: كيف كان وضع التقليد وحرية الابداع في الأدب البابلي، وماذا بشأن التقليد والمؤلف، والمؤلفين وحق التأليف في بابل؟ تشغل مسألة الأبرياء في الأدب البابلي موقعاً هاماً متميزاً. وتأثير الأدب البابلي على آداب دول الشرق الأدنى القديم معروف للجميع. لذا فإن مقارنة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأدبية البابلية الأخرى مع «سفر أيوب» تشكل موضوعاً هاماً له آفاق واسعة لدراسة طبيعة الصلات الأدبية الداخلية في الشرق القديم.

أما من الناحية الفنية فإن قصيدة «اللاهوتي» لا تفتقر الى القيم الفنية المميزة، ولربما نالت تقييماً رفيعاً من قبل الممارفين والمتذوقين في حينه. كل هذا يمنح هذه القصيدة الحق في أن تكرر لها دراسة دقيقة متأنية. لقد أثارت هذه القصيدة إهتمام علماء الآشوريات منذ زمن بعيد. وسنحاول تقديم عرض مركز لتأريخ دراسة هذه القصيدة.

في ربيع عام ١٨٩٥، صدرت نفس المقاطع من القصيدة بثلاث طبعات في آن واحد تقريباً. نشر س. سترونغ ترجمة وموجزاً تاريخياً عن ثلاثة مقاطع من بابل، كانت بحوزة ت. بينجر. والمقاطع الثلاثة هي: (BM - 40098, BM - 34773, BM - 401246). ونشر الباحث نفسه أربعة مقاطع من مكتبة آشور بانيبال هي: (K - 8491, K - 3452, K - 9290 + 9297) ^(١٤). وقام زميرين بنشر رموز وموجز تاريخي لنفس المقاطع (باستثناء المقطعين الأخيرين من بابل) مع إضافة مقطعين آخرين: (K - 14022, K - 84631) ^(١٥). وبعد فترة وجيزة صدر كتاب ج. كريغ الذي ضمنه موجزاً تاريخياً لجميع المقاطع المذكورة ^(١٦). ولم ينته الأمر دون مساجلة حادة بين كريغ وزميرين اللذين تبادلوا ملاحظات لاذعة جداً بسبب إختلافهما في قراءة المقطع الأخير (K - 14022) ^(١٧). الذي لم يكن له (حسب اعتقاد الباحثين المتقدمين) أية علاقة بقصيدة «اللاهوتي البابلي» ^(١٨).

لاشك ان نسخة كريغ هي الأدق بين النسخ الثلاث، ولكن تبقى دراسة زميرين للقصيدة هي الدراسة الأهم.

يعتقد زميرين ان القصيدة تتألف من خمسة وعشرين موشحاً، وكل موشح مركب من أحد عشر سطرراً. وان الأسطر الأحد عشر تبدأ بنفس الرمز. وأشار الباحث أيضاً الى ان الرموز الأولى للقصيدة تشكل مايعرف بالـ

♦ acrostic . وقد حاول تحديد تركيب النص ووزع ماتم إستخلاصه من الألواح السليمة على أربعة أعمدة: عمودين في الوجه الأول وعمودين في الوجه الثاني. وحسب الاقتراح الذي تقدم به ستبدو القصيدة على النحو التالي:

العمود الأول	العمود الثاني	العمود الثالث	العمود الرابع
1 a	9 []	16 as	21 i
2 na	10 []	17 ma	22 li
3 ku	11 []	18 su	23 u
4 []	12 ub	19 ka	24 sar
5 []	13 bi	20 sa	25 ri
6 gi	14 []		
7 il	15 ma		
8 kl			

وفي حينه طرح زميرين وجهة نظر صائبة: يجب أن يكون اسم مؤلف القصيدة في الـ acrostic بعد الموشحات الثلاثة الأولى التي تشكل ضمير المتكلم (أنا). ولكنه في نفس الوقت إفترض وجود احتمال آخر لبناء القصيدة^(١٩).

في عام ١٨٩٦ نشر لوح آخر من مدينة سيبار ورد فيه اسم المؤلف موضعاً برموز تخطيطية مختلفة^(٢٠). ولكن العلاقة بين هذا اللوح وقصيدتنا لم تكتشف إلا بعد مرور أربعين عاماً^(٢١).

كان ف. مارتين أول من حاول ترجمة وتفسير القصيدة. وفي عام ١٩١٩ نشر إ. ابلينغ لوحاً جديداً من مدينة آشور برقم 10567 - vnt^(٢٢). واتضح ان هناك موشحين آخرين يقعان بين الموشح ١٩ والموشح ٢٠ حسب التركيب المقترح من قبل زميرين. وبعد ثلاث سنوات كرس ابلينغ لهذا المؤلف بحثاً خاصاً، وكان أول من أشار الى الطابع الأخلاقي لمحتوى القصيدة، الا انه لم يستطع التغلب على الكثير من الصعوبات المتعلقة بالترجمة والتفسير والتأريخ^(٢٤). وكان العالم الألماني يعتقد، كغيره من العلماء الذين سبقوه، انه يتعامل مع مونولوج، ويبدو انه كان يستبعد أي احتمال آخر. لقد فهم ابلينغ النص بكونه شكوى معذب متذمر قاداته المحن القاسية، التي ألتمت به، الى حالة اليأس من العدالة الالهية.

♦ acrostic قصيدة إذا جمعت حروف أوائل أبياتها أو أواخرها شكلت كلمة أو عبارة سلسلة كلمات متساوية الطول مرتبة بحيث تكون قراءتها عمودياً مطابقة لقراءتها أفقياً.

وأطلق على القصيدة اسم «الكنسي البابلي - ecclesiastic». وعند تطرقه الى تاريخ تأليف القصيدة أشار إبلينج الى بعض المصطلحات القديمة والكلمات الغريبة (التي بطل استعمالها) التي تسمح بتحديد تاريخ كتابتها في نحو القرن الخامس عشر - القرن الرابع عشر قبل الميلاد^(٢٥).

خطا ب. دروم خطوة كبيرة في دراسة القصيدة فقام بتحليل نقدي لترجمة مارتين وإبلينج^(٢٦)، وكان أول من أشار الى صيغة النداء التي تتكرر في القصيدة، وصيغة الشخص الثاني، واستنتج ان النص عبارة عن حوار بين مجهولين (آ) و (ب)، المعبذ والصدى. يبدأ الحوار بشكوى المعبذ، التي تشكل محتوى الموشح الأول، يلي ذلك رد الصدى، حيث تشكل موسامته وتمازيه محتوى الموشح الثاني. هكذا بنيت القصيدة: موشح هو كلام (آ) المعبذ، والموشح الذي يليه هو رد الصدى (ب). وهكذا، فالمواقع التي كانت عند إبلينج تبدو متناقضة وغير متساوقة في التسلسل «الحوار - الشكوى» وجد فيها دروم منطق الحوار - الجدل. لقد عبر الباحث الفرنسي عن وجهة نظر مفادها ان النص أقرب الى كتاب «سفر أيوب» منه الى «الكنسي»^(٢٧). ولا يقتصر التشابه مع «سفر أيوب» على الوضعية العامة التي تصفها كل من القصيدة وكتاب التوراة (تقوى البطل وقناعاته وسعادته الأولى، ثم المحن والنوائب التي انهالت عليه فجأة) بل أيضاً في الكثير من المواقف التفصيلية التي، كما يقول دروم، تذكر بحوار أيوب مع فينمانتين. كان دروم يظن النص ناقصاً وان تمتته مازالت مجهولة، وكان يعتقد انه المصدر الأصلي المباشر لكتاب التوراة. من خلال دراسة وتحليل القصيدة توصل دروم الى ان اسم المؤلف يأتي بعد الموشح الثالث، وابتداء من الرمز (KA) يبدأ نعت ما، لم يستطع تحديده بالضبط. ولم يحاول الباحث تحديد زمن كتابة القصيدة بدقة، واكتفى بالإشارة الى انها كتبت قبل الألف الأول قبل الميلاد^(٢٨).

لم يُقَيِّم عمل دروم من قبل علماء الآشوريات في حينه. فقد أدرج ب. مايسنر نص القصيدة في أحد أجزاء مؤلفه الضخم، معتمداً تفسير إبلينج^(٢٩). وضمن إبلينج نفسه مؤلفه الجديد «مختارات من النصوص الشرقية» ترجمته القديمة دون أية إضافة أو تعديل. وتجدر الإشارة الى ان الكتابين قد تأخرا كثيراً في دور النشر قبل صدورهما، لذلك ليس من المستبعد أن يكون الباحثان قد أعدا كتابيهما قبل صدور دراسة دروم.

في عام ١٩٣١ نشر س. هيد مقطعين من مدينة سيبير (BM - 76506)

BM - 66882)^(٣٠). لكن هيد لم يلاحظ العلاقة بين هذين المقطعين وقصيدة «اللاهوتي». وقد أشار إبلينغ الى هذه العلاقة فيما بعد، وقد خص جزءاً من دراسته الجديدة للتعليقات، ومن ثم قام لايات بترجمة ودراسة التعليقات^(٣١). كان كتاب لاندسبرجر^(٣٢)، الذي سبقت الإشارة اليه، حصيلة دراسات متعددة، امتدت نحو أربعين عاماً. قام هذا العالم بجمع ودراسة كل ماصدر عن القصيدة من شروح وترجمات، وأرفقها بترجمته الجديدة، التي مازالت تحتفظ بأهميتها حتى يومنا هذا. وتعرف لاندسبرجر على اسم المؤلف واستطاع أن يحدد الـ acrostics بصورة متكاملة: «أنا ساجيل - كينام - أوييب، المعوز وخادم الآلهة والملك». وأشار لاندسبرجر الى ان الرمز الأخير من القصيدة (MA) ليس بداية لموشح جديد، إنما يؤدي دور الرابطة.

تتألف القصيدة من سبعة وعشرين موشحاً ويمكن أن تدون في لوح واحد. ويعتقد الباحث ان تحديد تاريخ دقيق لكتابة القصيدة يكاد يكون مستحيلاً، أما بصدد الكلمات القديمة الغريبة التي أشار اليها إبلينغ فأنها كانت غريبة منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد^(٣٣)، في حين يعتقد زودين ان القصيدة كتبت قبل عام ٨٠٠ قبل الميلاد^(٣٤).

توصل لاندسبرجر، من خلال تحليل تطور الحديث في الحوار الى ان القصيدة عبارة عن استرحام طقوسي. وفي حالتها هذه استرحام لدى الآلهة التي تسمح بعذاب الأبرياء. أما التحليل الفلسفي للقصيدة فبقي خارج إطار البحث.

في الأربعينات عاد إ. شتام الى قصيدة «اللاهوتي» مرتين وفي عام ١٩٥٠ صدرت الترجمة الانجليزية للقصيدة^(٣٥). وفي عام ١٩٥٢ نشر ب. وليمس ثلاثة مقاطع قصيرة من النص، وقد أتاحت هذه المقاطع تدقيق بعض الأجزاء وملء مجموعة من الفراغات الصغيرة^(٣٦).

تعتبر دراسة أ. لامبرت آخر دراسة متكاملة عن القصيدة، وهي الأفضل من جميع النواحي^(٣٧). قام العالم الانجليزي بنشر مقدمة تاريخية مفصلة عن جميع المقاطع وحل للرموز وترجمة جديدة مع شرح وتعليق أدبي مستفيض. ولم يتوقف في المقدمة عند قراءة محتوى القصيدة، بل تطرق الى المعنى الفلسفي للحوار. إلا ان الكاتب، حسب رأينا، أزاح جانباً بعض الثبرات المنطقية، ووضع في المرتبة الأولى التعابير والمفاهيم التي لا تشكل المحتوى الأساسي للحوار. لقد أعار لامبرت إنتباهه الى التصادم بين فكرة تقرير العقاب الإلهي

في الحياة الأخرى مع ما يناقضه من الأمثلة الدنيوية، إلا أن الباحث، حسب اعتقادنا، لم يلاحظ حل المعضلة، فاستنتج أن مؤلف القصيدة عجز عن حل التناقض بين المعتقدات الراسخة في الأعماق والحياة الواقعية^(٢٨).

يسمح التحليل البلاغي للقصيدة، حسب رأي لامبرت، بتحديد تاريخ كتابتها بحوالي سنة ألف قبل الميلاد، علماً بأنه يؤكد على عدم دقة هذا التاريخ، مشيراً في نفس الوقت إلى عدم توفر المعطيات التي تسمح بتحديد تاريخ دقيق بين سنة ١٤٠٠ و ٨٠٠ قبل الميلاد^(٢٩). وقد عُثر فيما بعد على ما يدعم وجهة نظر لامبرت. فقبل ثلاث سنوات من نشر كتاب «المواعظ الأدبية البابلية» نشر لامبرت قطعة صغيرة من اللوح K 10802 تشتمل على قائمة بالنصوص الأدبية^(٤٠). وقد ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» ضمن هذه القائمة، إلا أن هذا الجزء من اللوح كان مشوهاً جداً. ثم أن مجرد ذكر القصيدة لا يضيف أي شيء جديد. ولكن بعد أن أصبح نص أوروك معروفاً، إذ نشر عام ١٩٦٢ من قبل فان ديك^(٤١)، استطاع كل من لامبرت^(٤٢) وفان ديك^(٤٣) أن يتوصلا إلى اسم مؤلف القصيدة، وهو «سيفال - كينام - أوبيب» وكان من معاصري حدد - ابال - ادينا، أحد ملوك السلالة الثانية في إيسن (١٠٦٩ - ١٠٤٨ قبل الميلاد). وهكذا يمكن القول أن تاريخ كتابة القصيدة أصبح محدداً بدقة في النصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد (للتفصيل انظر القسم الثالث من هذا الفصل).

ومن الدراسات التي صدرت في السنوات الأخيرة يمكن الإشارة إلى دراسة د. بورجر^(٤٤)، وهي دراسة نقدية لكتاب لامبرت، مع إضافات وملاحظات مهمة لتدقيق قراءة النص، وكذلك الترجمات الجديدة للقصيدة (الترجمة الروسية والإيطالية)^(٤٥)، والانجليزية^(٤٦) والفرنسية^(٤٧).

بالإضافة إلى كل ذلك فإن قصيدة «اللاهوتي البابلي» تشكل أحد المصادر الأدبية الهامة التي اعتمدها وأشار إليها الكثير من علماء الآشوريات. ولا نعتقد أن هناك ضرورة للتوقف عند هذه الإشارات.

- ٢ -

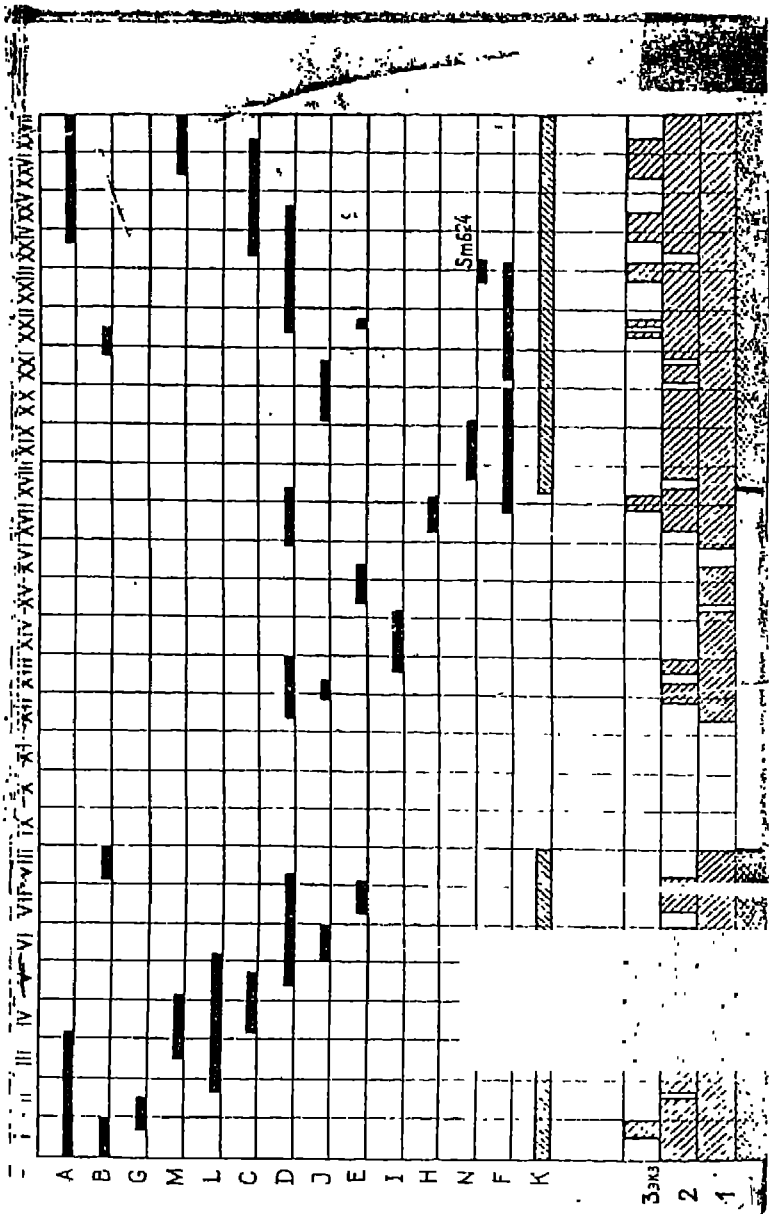
بلغ عدد النسخ المكتشفة من قصيدة «اللاهوتي البابلي» حتى الآن إحدى عشر أو أربع عشرة نسخة. ولم يضبط العدد النهائي بدقة لأن الذين يتعاملون مع المواد الأثرية الأصلية لا يستطيعون دائماً تحديد ما إذا كانت المقاطع المكتشفة تعود إلى لوح مسماري واحد أم لا. وإضافة إلى هذه النسخ تتوفر بين أيدي الباحثين اليوم مجموعة من الشروح والتعليقات البابلية على القصيدة، ولكن واقع الحال يشير إلى أن عملية استكمال النص ما زالت بعيدة عن المثال. فمن بين الموشحات السبعة والعشرين التي تتألف منها القصيدة لا يتوفر حالياً بشكل كامل سوى تسعة عشر موشحاً، إذ أن ثلاثة موشحات مفقودة كلياً وخمسة موشحات مخرومة ومشوهة جداً. ومعظم المقاطع المكتشفة عبارة عن قطع صغيرة من الألواح الطينية التي تحتوي على ما لا يزيد عن عشرين سطراً.

لتكوين فكرة واضحة عن الوضعية الحالية للنسخ المكتشفة نورد قائمة بالنسخ المتوفرة (انظر الجدول) مع ذكر المواقع التي اكتشفت فيها والأرقام

279 - 261; 34 - 1	بابل	BM 34/23=A-1
1-11, 79-88, 229-236	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 8463=B-2
7-17	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 10301=G-3
28-45, 279-297	بابل	BM 24633=M-4
18-57	بابل	BM 35405=I-5
34-52, 228-289	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	SM 147+K 3452=C-6
48-80, 125-143, 176-191, 235-269	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	9297+K 9290=D-7
55-66, 131-136, 210-227	بابل	BM 40098=J-8
69-78, 158-169, 237-239	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	13929+K 8491=E-9
139-156	بابل	BM 40124=I-10
179-189	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 5932=H-11
193-210	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	K 1743+K 10858=N-12
185-220, 222-255	آشور	VAT 10567=F-13
256-250	نينوى، مكتبة آشور بانيبال	SM 624=O-14
	الشروحات	
1-88, 190-297	سيبار	76506+BM 66882=K

المتتالية التي رقت بموجبها المقاطع. وكل نسخة من القصيدة مسجلة تحت رمز خاص من الحروف اللاتينية. والرموز المستخدمة في هذا الجدول مقترحة من قبل لامبرت^(١٨).

ولتوضيح الصورة بشكل أفضل نقترح الجدول التخطيطي المرفق. في الجزء الأسفل من الجدول يبدو النص الكامل للقصيدة على هيئة مرتسم مخطط. وكما هو واضح من الشكل، نجد أن نحو ثلثي النص ممثلين بما لا يقل عن نسختين، وسدس النص ممثل بثلاث نسخ. بينما يشمل الفراغ الموشحات التاسع والعاشر والحادي عشر. إلا أن سعة هذا الفراغ قد تثير بعض الإشكالات. إن الـ acrostécs تشير إلى وجود فراغ بعد الموشح الثامن، إلا أنها لا تحدد عدد الموشحات المفقودة. كان زميرين قد حدد هذا العدد بثلاثة، وأخذ برأيه فيما بعد. وافترض لاندسبرجر أن الموشحات المفقودة تبدأ بالرموز : I , NA , AM. وحسب هذا الافتراض قرأ اسم مؤلف القصيدة.



I - المعذب

1. مهلاً أيها الحكيم ، أريد أن أسر إليك
2. أريد أن أقول لك
3. انت
4. خادمك الأمين - اسعَى دوماً لتبجيلك
5. أين الحكيم الذي يشبهك؟
6. أين العالم الذي يضاهيك؟
7. أين من يسدي النصيحة؟ أريد أن أروي مأساتي
8. أوشكت على الهلاك. ها حانت نهايتي
9. كنت في عائلتي الأصغر، واختطف القدر والذي
10. أمي، تلك التي أنجبتني، مضت إلى بلد اللامودة
11. أبي، وتلك التي أنجبتني، تركاني لوحدي.

II - الصديق

12. صديقي المبجل ! أنا حزين لما قلت
13. هو جسدك يا (عزيزي) نحو الشر تقود
14. عقلك السامي، أصبح كعقل البليد
15. طلعتك البهية ، غدت جهماء
16. نعم، يتركنا الأبناء ، وفي طريق الموت يذهبون
17. يعبرون نهر حويون، هكذا قدر منذ القدم
18. ألم ترأنت الناس مجتمعين
19. (...). الأول، ضعيف، لم (...). أهبه
20. يزهو الغني، فمن أسعده؟
21. من يلح الإله يوفق في عمله
22. المتواضع، الذي يمجّد الألهة يجني الثروة

III - المعذب

23. يا صديقي، قلبك بلر لا ينضب ماؤه
24. مياه البحر الفسيح،...

25. اريد نصيحتك، فاسمع قصتي
26. اعزني إنتباهك لحظة، واصنع لي
27. الجسد مكبل، والفاقة تعذبني
28. ولي توفيقني، وتركني الحظ
29. القوة ذبلت ، وزال الريح
30. الحسرة والحزن افسدا حياتي
31. خبز الحقول لا يسد الرمق
32. دكورنو، شراب الأحياء لا أستطيع الحصول عليه
33. ان تعود أيام السعادة ثانية ؟ بودي ان أعرف عودتها

IV - الصديق

34. شفتاي موثوقتان
35. اهيف انت، لكن عقلك اختل كالمعتوه
36. سلوكك غدا مشتتاً مختلاً
37. وجهك البديع أصبح يشبه الأعمى
38. ما باللك لا تكف عن الالاحاح بالتمني؟
39. الظل الغابر يعود بالصلوات
40. رضوان الآلهة يسترجع بالرجاء
41. اولئك الذين لم يغفروا لك، سيشققون عليك
42. ابحت عن الايمان بالعدالة دائماً
43. سيمتحك الحارس العظيم نعمته
44. (.....) ويهب الغفران

V المعذب

45. أنحني امامك أيها الصديق، وبحكمتك ارتضي
46. (...) كلمات حديثك
47. (....)
48. حمار البرية، ذاك الذي يملأ جوفه بالعشب
49. اصغى بامعان الى الحقائق الالهية
50. الأسد الوحش، من يلتهم الجسد الريان

51. يقدم الطلحين نذراً، ليرضي الآلهة الغاضبة
52. (.....) الغني، الذي تتكاثر أملاكه
53. وزن ماما بالذهب النفيس
54. هل أخرت النذرة لقد صليت للإله
55. ونذرت للآلهة الضحية، لكن كلمتي غير مسموعة

VI - الصديق

56. النخلة شجرة زاهية يا أخي الغالي
57. نفذ كل المواعظ، أيها الذهب الخالص
58. أنت تقف على الأرض، وأفكار الآله بعيدة
59. إنظر إلى حمار الوحش الجميل في الوادي
60. ذاك المتمرد، من دعس الحقل وقلب السهم
61. تعال وانظر إلى مقترس القطيع، الأسد الذي تذكرته
62. ويسبب تلك الجريمة، حفروا حفرة للأسد
63. الغني المهيب، الذي يهيل ثروته بالأكوام
64. سيحرقه الملك قبل أن يحين أجله
65. اتبغي السير في الطريق التي سلكوها؟
66. إطلب من الآله رحمته الأزلية !

VII المعذب

67. عقلت - ربح الشمال، نسمات عذبة للناس
68. صديقي المصطفى ! نصيحتك غالية
69. إسمح لي أن أضيف كلمة واحدة
70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحث عن الآله
71. هزل المتعبدون وذبلوا
72. طبقت تعاليم الآلهة منذ نعومة أظفاري
73. سجدت خاشعاً، أبحث عن الآلهة
74. فجنيتُ نار الجُهد الذي لم يُجدِ نفعاً
75. وهبتني الآلهة الفاقة بدل الرفاه
76. الغني، أمامي، والديميم فوقني

77. كَرُمَ المحتال ، وأنا المحتقر

VIII - الصديق

78. ذكي انت حقاً ، ولكن لا دليل على ما تقول
79. انت ترفض الحقيقة، والى تعاليم الاله تسيء
80. انت لا تحترم طقوس الآلهة (.....)
81. طقوس الآلهة حقيقة (.....)
82. افكار الآلهة مثل كبد السماء
83. الكلمة من فم الآلهة (.....)
84. احقاً تدرك (.....)
85. ما رأيهم مع البشر (.....)
86. فاختر طريق الآلهة (.....)
87. قريباً من عقولهم (.....)
88. (.....)

الموشحات IX - XI مفقودة

XII - الصديق

125. (.....)
126. برز (.....)
127. أهلك (.....)
128. كبر الصغار (.....)
129. خفف عن الناس (.....)
130. اجمع (.....)
131. حَمَد الاله (.....)
132. حقق امنيته (.....)

XIII - المعذب

133. اريد ان اهجر البيت (....)
134. حسن ، لا حاجة الى الثروة

- 135 اريد نحر ضحية للاله ، اريد خرق تعاليم الالهة
 136 سأنحر ثوراً (....)
 137 سامضي في سبيلي ، واتوغل بعيداً
 138 سأفتح السد ، وأبعث الطوفان
 139 سأهيم في البراري الشاسعة كاللص
 140 سأطوف من بيت الى بيت لأطفئ الجوع
 141 سأتشرد جائعاً ، وأجوب الطرقات
 142 وسأدخل مثل اي تافه (....)
 143 السعادة بعيدة (.....)

XIV الصديق

- 144 يا صديقي ، تماالك نفسه (.....)
 145 امور البشر ، التي لا تودها (....)
 146 يوجد في قلبك (.....)
 147 تخلى عنك عقلك (.....)
 148 (.....) الناس (.....)
 149 (.....).
 150 (.....) في لحظة (.....)
 151 (.....) بدل (.....)
 152 (.....) الهناء (.....)
 153 (.....).
 154 (.....).

XV - المعذب

- 155 (.....) القلب (.....)
 156 (.....) الذي (.....)
 157 (.....).
 158 (.....).
 159 تقول الأم لا ينتها (.....)
 160 هوى الصياد الذي رميته (.....)

161. من بين جميع الذين لهم أسماؤهم ، تجاحه (.....)
162. الكثير من وحوش البر (.....)
163. مَنْ مِنْ بينهم انتوى (.....)
164. اجهدُ في البحث عن البنت والابن (.....)
165. كل ما اخترت ، نعم لن أتركه (.....)

XVI - الصديق

166. ايها الوديع المستكين ، يا (.....)
167. عقلك فذ رالع
168. سقط طبعك (.....)
- 169-176 . (.....)

XVII - المعذب

177. (.....)
178. مَنْ فِي (.....)
179. البلاد (.....)
180. الجميع (.....) تحولوا البشر
181. يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة
182. يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة
183. الذي يرمى الشعير ، يمتلك الذهب
184. الذي يزن بميزان الذهب ، يحمل وزراً ثقيلاً
185. الذي يأكل الخضار لوحده ، يلتهم طعام الوجهاء
186. ويبقى لابن الفني وصاحب الأمر ثمار البرية
187. إنهار الفني ، بعيداً (.....)

XVIII - الصديق

188. جمعوا ، اقساموا (.....)
189. تلك العتيقة (.....)
190. اسم (.....)
191. مَنْ الأيام (.....)

192. (.....الأخلاق)
 193. تفصيل (.....)
 194. (.....) المتحرك (.....)
 195. (.....) الأخرى (.....)
 196. (.....) إقتنى
 197. (.....) الآلهات
 198. قدر منذ الأزل ، ان تكون مترفاً وفقيراً

XIX - المعذب

199. (.....) الفطنة
 200. جُمعت كل الحكمة ، فانصح الناس
 201. (.....)
 202. (.....) كصياد الطير....
 203. (.....) لم يدع القلب
 204. (.....) حفظتها شفاهي
 205. (.....) رموز
 206. (.....) فهمت كتابته
 207. (.....) تجليت امامه
 208. (.....) الرفاه فقط
 209. (.....) انا طفت

XX - الصديق

210. (.....)
 211. (..... مَن ؟)
 212. تركت افكارك الحاذقة تسرح
 213. (.....) نبذت الحكمة
 214. اهنت المكتوب ، واحتقرت الفطنة
 215. (.....) ربطة الرأس تعفك من العمل المرهق
 216. (.....) اصبح مهملاً
 217. (.....) اسمه عالم

218. رافعاً رأسه ، ويملك مايريد
219. لبي امر الإله ، والتزم بطقوسه
220. (.....) وللخير مكرس.

XXI - المعذب

221. (.....) غش (.....)
222. (.....) كل المحتالين (.....)
223. يأخذون الخيرات لأنفسهم ... التي (.....)
224 - 231. (.....)

XXII - الصديق

232. (.....)
233. (.....)
234. (.....)
235. أي غش هذا ؟ لقد غبطته شهرته
236. أسرع ؟ ستزول ساقاه عن قريب
237. التَّصَابُ يملك الثروة بدون إله
238. سيصيبه سلاح القتل
239. ماهو نجاحك ، إن كنت لا تبغي مشيئة الإله ؟
240. النور في عطف الإله - نعمة متواضعة لكنها أمينة
241. إبحث عن نَفْسِ الإله الصالح
242. ما فقدت خلال عام - ستسترده الآن

XXIII - المعذب

243. تأملت في الدنيا - ليس الأمر كذلك
244. لا يسد الإله الطريق أمام الشيطان
245. الأب يسحب الزورق في النهر
246. وابنه البكر مسترخياً في الفراش
247. الأخ الأكبر في الطريق كالنمر يتبختر
248. يسوق البغل مبتهجاً أخوه الأصغر

249. يجوب الحفيد الطرقات متشرداً
250. وأخوه يطعم الفقير
251. ماذا جنيت من الاله الذي عبدت ؟
252. انحني امام من هو دولي مرتبة
253. يحتقرني الغني والتافه والفخور

XXIV - الصديق

254. ايها العالم الحاذق المتعلم
255. قلبك حائد ولذا فانت تسيء الى الاله
256. مثل كبد السماء ، قلب الاله بعيد
257. تصعب معرفته ، ولا يدركه البشر
258. كل الأحياء من ابداع يدي اردرو
259. النجل الأول فافر عندها جميعاً
260. العجل الأول يكون صغيراً عند البقرة
261. نسلها الأخير أكبر مرتين
262. الطفل الأول يولد غيباً
263. كنية الثاني - القوي ، الشجاع
264. يبصرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة.

XXV - المعذب

265. اصغ الي يا صديقي وافهم افكاري
266. إحتفظ بأفضل كلمة في حديثي
267. يمجدون أفعال الرجل العظيم ، رغم انه قاتل
268. يزدرون البسيط ، ولم يقم بأذى
269. ياتمنون الرذيل ، والسفالة لديه كالحقيقة
270. يبعدون التقي ، الذي إمتثل لمشيفة الاله
271. يملأون سقط النذل بالذهب
272. ينهبون الطعام الزهيد من الذخيرة
273. يسندون القوي ، من صاحب المنكرات
274. يقتلون الضعيف ، ويدعسون المسكين

275. وأنا الصعلوك يظلمني الغني

XXVI - الصديق

276. ثور ، ملك الآلهة ، وخالق البشر
 277. زولومار العظيم ، اختار طينتهم
 278. الإلهة ماما ، هي الملكة التي عجنتهم
 279. منحوا البشرية نطقاً أعوج
 280. خصوها بالكذب والظلم الى الأبد
 281. يتحدث الخيرون عن الغني بكل وقاحة
 282. الملك ، تكون الثروة الى جانبه
 283. يسيئون الى الضعيف كاللص
 284. يديرون له الرذالة ، ويسعون لقتله
 285. بالخداع يرغمونه على اقتراف الشر ، فهو بلا عون
 286. يقودونه بدناءة نحو الهاوية فينطفئ كالشمع

XXVII - المعذب

287. انت عطوف يا صديقي وترى شقائي
 288. تعال الي لترى التعاسة ، وسوف تعرف
 289. كنت مطيعاً ، متعبداً ، متعلماً
 290. لم اجد السند والعون حتى للحظة
 291. اجتاز ميدان المدينة متسللاً
 292. هادئ الكلام ، عذب الصوت
 293. لا ارفع راسي ، احملق في الأرض
 294. مثل العبد لا اصلي مع الجماعة
 295. الآلهة التي تخلت عني ، ستمنحني العون
 296. الآلهة التي هربت ، ستملني بالرحمة
 297. أيها الراعي ان شمس البشر ترعى الناس مثل الإله.

- ٣ -

لا يمكن التأكد من تأريخ كتابة هذه القصيدة الا من خلال المعلومات التي يمكن الحصول عليها من المؤلف. ان محتوى القصيدة، شأن المؤلفات المشابهة يخلو من كل مايمكن أن يشير الى زمن كتابتها. والتحليل الأدبي للنص لا يسمح بتفضيل أي تأريخ من الفترة المحصورة بين 1400 و 800 قبل الميلاد^(٤٩).

أما التأريخ المحدد على أساس التحليل البلاغي للنص فما يزال موضوعاً للجدل والنقاش. ولكن قبل البدء بدراسة المعلومات المتوفرة عن المؤلف، لابد من التطرق الى المسألة العامة للتأليف والمؤلفين في «أدب» بلاد الرافدين.

إعتاد الباحثون إطلاق صفة «المجهول» على أدب اللغة في هذه البلاد. لقد دفع إغفال ذكر المؤلف في النصوص الأدبية السومرية والبابلية الى الشك بوجود مؤلفين فعليين في بلاد الرافدين القديمة، وجادل البعض في مشروعية إطلاق اسم «الأدب» على هذا النوع من أدب اللغة^(٥٠). ويشار بصدد ذلك الى ان مرحلة التطور التاريخي سبقت ظهور الكتابة، وكذلك الى الأسلوب الشفهي في نقل ونشر النصوص الفنية. أما التدوين الكتابي للنصوص فيفسر من قبل هؤلاء على انه كان محض فن تقني ليس إلا. أما مصطلح «المؤلف» فهو برأيهم «المحرر» الذي قام باختيار، وأحياناً عصرنة، القصص التي كانت متداولة شفاهاً ولذلك فهم من الناحية العملية يشبهون رواة الفولكلور الكلامي.

كان هذا الرأي واسع الانتشار في الأوساط العلمية المهمة بدراسة الأدب السومري والبابلي، وهو يستند الى بعض الأسس والمقومات. هكذا، بالفعل، هو أمر العديد من المؤلفات مثل القصيدة - الأسطورة «فقير نيبور» اذ كانت في الأصل اسطورة شعبية، ثم تبناها فيما بعد «أدباء» القصر فعدلوها وعصرنها^(٥١).

لقد لعب التقليد الشفهي «الفولكلور» دوراً لا ريب فيه في نشر النصوص

«الفنية» و «العلمية»، بل وحتى النصوص التي ولدت مكتوبة. ولذلك فإن الدراسات المنجزة خلال العقدين الأخيرين أرغمت الباحثين على إجراء تعديلات جوهرية في وجهة النظر السائدة تلك^(٥٢).

تبقى معظم المؤلفات الأدبية السومرية والبابلية مجهولة المؤلف بالنسبة لنا حتى يومنا هذا. ولكن هل كانت هكذا فعلاً بالنسبة للكتبة البابليين ؟ نعتقد انها لم تكن هكذا، على الأقل ليس جميعاً هكذا. فهناك مجموعة من المؤلفات القديمة التي ورد فيها ذكر اسم المؤلف، وسنكتفي بذكر أربعة أمثلة فقط^(٥٣). يدخل اسم القصيدة في حالتين ضمن محتوى القصيدة، كما هو الحال في قصيدة «اللاهوتي» وفي «نشيد مردوخ» حيث ذكر آشور بانيبال في النص الشعري^(٥٤). وفي الحالة الثالثة ورد اسم المؤلف في نص القصيدة «ملحمة ايرا». جاء في اللوح الخامس من الملحمة مايلي

مصنف الألواح كابتي - ايلاني - مردوخ، حفيد دابيبا

طالعه الإله في المنام، وأملى عليه، وفي الصباح

دونها. لم يقترب ذنباً، لم يصف إليها كلمة واحدة.

ويرتدي لوح خورساباد أهمية خاصة (يعتقد أنه كتب قبل القرن الثامن قبل الميلاد): كتب على أحد وجهي اللوح «نشيد نابو» وعلى الوجه الآخر «نشيد مردوخ». وقد ورد ذكر اسم المؤلف في نص التراتيل على كلا الوجهين^(٥٥).

ان هذه الأدلة بحد ذاتها مازالت لا تعني وجود تأليف فعلي في الأدب البابلي، اذ يمكن تفسير ورود هذه الأسماء في النصوص بكونها أسماء الأشخاص الذين طلبوا الألواح لاقتنائها، وليس أسماء المؤلفين. مثل هذا التفسير أقرب الى الواقع في النص الذي ورد فيه ذكر اسم آشور بانيبال^(٥٦) لكن الأمر يختلف مع المؤلفات التي اشتملت على فهراس بالنصوص الأدبية و«العلمية» ولا يمكن تفسير الأدلة المشار إليها آنفاً، سوى انها اثبات على وجود مؤلفين حقيقيين في بابل القديمة.

ترقى أقدم الفهارس المكتشفة الى العصر البابلي القديم. وهي عبارة عن قوائم بأسماء المؤلفات الأدبية والطقوسية والعلمية، وفيها يعرف النص بالكلمات الأولى منه، في حين يخلو من اسم المؤلف. وقد تمت مطابقة معظم المؤلفات التي وردت في هذه الفهارس مع النصوص المكتشفة. لقد ورد ذكر بعض هذه المؤلفات في الفهارس الآشورية الحديثة، التي عثر عليها في مكتبة آشور بانيبال، والتي ورد فيها اسم المؤلف. وهنا يصعب التمييز دائماً بين

المؤلفين الحقيقيين و «الناشرين» و «المحررين». ويمكن العثور في هذه الفهارس على مؤلفين مزيفين أيضاً (مثال على ذلك المؤلفات المنسوبة بشكل مباشر إلى الإله آيا^(٥٧)). ان وجود حالة كهذه يؤكد ان الكتبة القدامى كانوا يشعرون بأهمية ذكر مؤلف النص. لقد نسبت بعض المؤلفات إلى الآلهة من أجل تعزيز هيبتها وشهرتها. ولهذا السبب أيضاً نسبت بعض النصوص إلى علماء قدامى مشهورين. ان التقليد الذي كان يفترض ربط النصوص بمؤلفين محددين (حقيقيين أو مزيفين) كان تقليداً راسخاً، وحسب علمنا لم يكشف النقاب حتى اليوم عن أي نص من النصوص القديمة الذي نسب إلى أكثر من مؤلف واحد^(٥٨).

ورد ذكر قصيدة «اللاهوتي» و «ملحمة ايرا» في الفهارس الحديثة، التي اكتشفت وهي في حالة يرثى لها. ولكن ليست هناك صعوبة في قراءة الأسطر السليمة وتحديد اسمي المؤلفين اللذين ارتبطت بهما القصيدتان، وهما على التوالي : ايساجيل - كين - اوييب و كابتي - ايلاني - مردوخ. وبما ان الاسمين ورد ذكرهما في نص القصيدتين، فبوسعنا الجزم بأننا نتعامل مع المؤلفين الحقيقيين.

يمكن صياغة وجهة نظرنا بصدد التأليف والمؤلفين في بلاد الرافدين القديمة على النحو التالي : ان كان يفهم بكلمة «مؤلف» الشخص المبدع الذي وضع النص الكتابي من بدايته حتى نهايته -سواء أكان نصاً أدبياً أم ثقافياً أم علمياً - فإن المؤلفين كانوا موجودين في بلاد الرافدين منذ القدم، وربما بدأوا بالظهور منذ النصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد^(٥٩) بالإضافة إلى هؤلاء المؤلفين الحقيقيين^(٦٠) كان هناك عدد أكبر من «المحررين» أو «الناشرين» وهم الكتبة العلماء، والكهنة الذين كانوا يتولون مهمة التدوين والتحرير، وتوحيد النصوص وإدراجها في مجاميع، أي وضع النصوص القانونية للروايات التقليدية التي كانت تروى شفاهاً (الملاحم، التراتيل، الأناشيد، التعاويذ، الأمثال... الخ). نحن نفهم مصطلح «قنونة - Canonisation^(٦١) المؤلفات الأدبية السومرية - البابلية على انها عملية كتابة النص «الأصيل» على يد العلماء القدامى. ونتفق مع وجهة نظر أ. لامبرت الذي يعتبر اختيار مصطلح «قنونة» غير موفق ولا يلائم واقع الأدب القديم في بلاد الرافدين : ان القنونة ترتبط بتاريخ الكتب اليهودية والنصرانية المقدسة ولا تصح لتاريخ الأدب الأكدي، الذي يصلح له تاريخ الأدب الكلاسيكي في القرون

الوسطى. لقد اكتسب الجزء الأكبر من الأدب الأكدي شكله الثابت، وأصبح كما يقال *Textus receptus*.

من أجل فهم أية ظاهرة حضارية فهماً سليماً، لا بد قبل كل شيء من وضع هذه الظاهرة في الموقع الذي تشغله داخل المنظومة الحضارية ذاتها. من الصعب الجزم حول مدى التقيد بـ «حقوق التأليف» في بلاد الرافدين. ولكن الفهارس التي ترقى إلى العصر الآشوري الحديث تشير بوضوح إلى أنهم كانوا ينظرون إلى ذكر مؤلف النص باعتباره أمراً ضرورياً، رغم أنهم لم يميزوا بين المؤلف «الفرد» و «المحررين». يقول س. أفرينسوف: «لم يكن مفهوم التأليف الفردي معروفاً في أدب بلدان الشرق الأدنى، وكان مفهوم «السمعة الشخصية» يؤدي هذا الدور»^(٦٢). وتخلو اللغة الأكديّة من المصطلحات لكلا المفهومين. ولكن مادام المبدعون (المؤلفون الفرديون والمحررون) قد وجدوا، وكان هناك الإبداع أيضاً، فهذا يعني أن البابليين كانوا يقيمون هؤلاء وينظرون إليهم كمؤلفين بهذه الطريقة أو تلك. ويفترض في هذه الحالة أن تنحصر درجة التقييم في «من كتب النص» وليس في «كيف كتب النص»؛ المهم هنا درجة الثقة بأصالة النص، وبلغتنا المعاصرة سمعة النص وسمعة مبدعه، وليس طبيعة الجهد الإبداعي (تأليفاً أو تحريراً).

وهنا ينبغي الإشارة إلى ملاحظة أخرى. حقاً أن مفهوم «حقوق التأليف» وغيره من المفاهيم ذات الصلة الوثيقة بالمفهوم المعاصر للتأليف لم تكن متداولة في بابل، مع ذلك تبدو لنا مجافية للواقع الفكرة الشائعة عن «الحرية المطلقة» التي كان يتمتع بها العلماء القدامى (المؤلفون، المحررون، النساخون)، في تعاملهم مع مؤلفات زملائهم أو مؤلفات من سبقهم. فالمصادر البابلية المتوفرة حالياً لا تعطي أساساً كافياً لدعم هذه الفكرة. إن الصيغة التي تتكرر في الكثير من الألواح (كُتِبَ بدقة مثل أصله القديم) تشير إلى أن الكتبة كانوا يتعاملون مع النصوص الأصلية بأمانة عند النسخ ولم يجروا عليها أية تعديلات. والحديث لا يقتصر على المواعظ والتراتيل، التي يمكن لأي تقيير طفيف في الصياغة أن يفقدها قوتها السحرية، كان النساخون يشيرون إلى الثلمات والخروم والتشوه في ما ينسخون من الألواح القديمة ذات المحتوى «التأريخي» والعلمي، دون أن يجازفوا في ملء الفراغات حسب تصوراتهم الذاتية. وفي هذا المجال ترتدي الشروح الأدبية للمؤلفات الفنية أهمية خاصة، كالشروح المرفقة بقصيدة «اللاهوتي» وقصيدة «المعذب البريء».

وكان اللغويون يحافظون على الكلمات والعبارات القديمة التي بطل تداولها، ويلجأون الى تفسير تلك الكلمات في الشروح المرفقة. نلتذكر الملاحظة التي أشرنا اليها عن «ملحمة ايرا» التي وردت في اللوح الخامس. فالمؤلف يؤكد على ان الإله طالعه في الحلم، وأملى عليه في الصباح، ولم يقترب أي ذنب، اذ لم يضيف أو ينقص من النص كلمة واحدة. ان هذه الأمثلة واضحة جداً. لقد رسخ عند البابليين تصور واضح عن أصالة النص، حتى وان لم يكن نصاً فردياً. وارتبط ذلك التصور بما ساد من احترام كبير للتراث، وتقدير للأسماء العلمية المشهورة، وربما ارتبط أيضاً بفكرة «التأليف الالهي»، وقد سبقت الاشارة الى بعض النصوص المنسوبة الى الالهة. لقد استند نظام تعلم فن الكتابة على مبدأ الاستساخ الدقيق للنصوص.

في بنية النصوص التي تشكل اللغة السومرية والبابلية يتبغي التمييز بين النصوص «المؤلفة» والنصوص الفولكلورية. النصوص الفولكلورية هي الأكثر، ويرتبط نشوؤها ووجودها بالتقاليد الروائية، ويبدو ان «المؤلفين» واصلوا أحياناً تطوير النص شفهيّاً حتى بعد تدوينه كتابياً. كان الناس يتلقون هذه النصوص ويتعرفون عليها عن طريق الرواية والسمع، أما النصوص الثانية فكانت من ابداع مؤلفين فرديين، وقد نشأت في البداية كنصوص مكتوبة، وبهذه الصيغة تطورت وتلقاها المعاصرون^(٦٣). ووجود الـ acrostecs في بعض القصائد يدل على الأسلوب الكتابي لتأليفها. تثير الانتباه في لوح خورساباد الملاحظة التالية : «تقرء الرموز الأولية والرموز الختامية مرتين»^(٦٤). وهناك مايسمح بالافتراض ان النصوص الأدبية البحتة كانت أقل عرضة للتعديل والتحويل من النصوص «الفولكلورية»^(٦٥).

نعجز في حالات كثيرة عن التمييز بين المؤلف الأدبي «الفردى» والمؤلف «الفولكلورى». ولكن هذا لا يعقينا من مهمة الفرز والتمييز بين هذين المؤلفين عند توفر مثل هذه الامكانية، لان هناك، وكما سنرى، الكثير من الصعوبات التي تجابهنا عند تفسير نصوص كلا النوعين^(٦٦).

وقبل الانتهاء من هذا الاستطراد نشير الى ان سلسلة النصوص الأدبية المكروسة لعذاب الأبرياء تنتمي الى مجموعة المؤلفات الفردية، مثل «اللاهوتي اليبالي» و «المعذب البريء» والقصيدة السومرية «الانسان والاله»، بالإضافة الى قصيدة بابلية قديمة أخرى من هذه السلسلة.

وليس من المستبعد ان المصادر الأولية (معظمها على الأقل)، التي

اعتمدتها المؤلفات القولكلورية كانت من المؤلفات «الفردية» أيضاً. وبكلمة أخرى يمكن القول بأن المؤلفات الأدبية كانت تعكس بالدرجة الأولى أفكار النخبة المتتورة من المجتمع البابلي.

آن لنا أن نعود الى قصيدة «اللاهوتي البابلي»، ماالذي نعرفه اليوم عن هذا القصيدة ؟ كان زميرين (وهو أول من درس هذه الملحمة) يعتقد ان اسم المؤلف يكمن في الـ acrostax^(٦٧). ولكن الاسم لم يكتشف الا بعد مرور سنوات عديدة، وذلك بفضل جهود لاندسبرجر، الذي أجرى مقارنة شيقة بين مقاطع من القصيدة ومقاطع من لوح مدرسي عثر عليه في سيبار^(٦٨). يتضمن هذا اللوح، وفي احتمالين تخطيطيين الاسم المعني، بالاضافة الى أسماء أخرى وأسماء مواقع جغرافية، وقواعد تأليف الوثائق العلمية وقاعدة للأرشفة، وسنوات حكم فيليب اريدي 323 - 316 قبل الميلاد).

ان اسم ايساجيل - كيني - اوييب، يكاد يكون فريداً من نوعه، ونستبعد ان يكون ذكره في لوح مدرسي مجرد صدفة فيبدو ان المعلم قد اختار اسم المؤلف المرموق عن عمد لتدريب الكتبة المبتدئين. لقد كانت القصيدة شائعة في ذاك العهد وهذا ما تؤكدته التعليقات البابلية الحديثة على القصيدة^(٦٩) ومن مقطع بابلي صغير (اللوح K 10802)، نشره لامبرت^(٧٠)، ويتضمن فهارس أدبية، نعرف أن مؤلف «اللاهوتي البابلي» هو راق وعالم من بابل. ولئن كانت الصفة الأولى للمؤلف تبدو في الـ acrostex، فإن الصفة الثانية تتفق مع اسمه*.

وردت أهم المعلومات المتوفرة عن مؤلف «اللاهوتي البابلي» في نص من اوروك نشره فان ديك، وللأسف لم ينل هذا النص الاهتمام الذي يستحقه^(٧١). والنص عبارة عن قائمة بأسماء العلماء والحكماء القدامى، وأسماء الملوك الذين عاصروهم في الأسطر ١٦ - ٢٠ من القائمة مايلي:

في عهد الملك (.....) العالم ايساجيل - كيني - ابلا

في عهد الملك حدد - آبال - ايديا - العالم ايساجيل - كيني - اوبا

في عهد الملك تيوخن قصر. العالم ايساجيل - كيني اوييب

في عهد الملك أسار حدون. العالم ايا - انليل - داري

♦ اسم المؤلف (ايساجيل) مشتق من (الايساجيل)، وهو اسم معبد الاله مردوخ في بابل.

وهكذا، فإن قائمة اوروك تشير الى عاليمين باسم ايساجيل - كيني - اوييب. عاش الأول في عهد الملك حدد - آبال - ايدينا، الذي حكم البلاد خلال الفترة 1069 - 1048 قبل الميلاد، والثاني في عهد الملك نبوخذ نصر الأول، الذي حكم البلاد من سنة 1126 الى سنة 1105 قبل الميلاد*.

طرح ج. برينكمان إفتراضاً صحيحاً مفاده ان الحديث في هذه القائمة يدور حول شخصية واحدة^(٧٢). فالفارق الزمني بين حكم الملكين لا يزيد، عن خمس وثلاثين سنة، والفرق الزمني بين بداية حكم الملك الأول ونهاية حكم الملك الثاني يبلغ ثماني وسبعين سنة، وهذا يمكن لشخصية واحدة أن تعاصر الملكين. ومهما يكن من أمر فلا شك أن المدعو ايساجيل - كيني - اوييب، وفق ماورد في نص اوروك، هو مؤلف «اللاهوتي البابلي» وقد عاش في نهاية القرن الثاني عشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر قبل الميلاد. والسؤال ينحصر الآن في مدى ثقتنا بالملاحظة الأخيرة هذه.

إن مؤلف نص اوروك هو الكاهن آن - بيل - شونو. وقد كتب النص حوالي سنة 165 قبل الميلاد، وقد استند الكاهن الى التقاليد القديمة الشائعة. يبدأ النص بأسماء الملوك السبعة ائسين حكموا قبل الطوفان والحكماء السبعة الذين عاصروهم. لقد درس ج. كوموروزي هذا الجزء من النص دراسة مستفيضة وتوصل الى ان مؤلفه كان جيد الاطلاع على قوائم الملوك السومرية القديمة^(٧٣). ويبدو ان الكاهن آن - بيل - شونو قد تهل من الموروث الشعبي القديم واعتمد مختلف الفهارس عند تدوين المعلومات المتعلقة بملوك ما بعد الطوفان ومعاصريهم. الا ان دقة التواريخ المحددة لهذه الفترة مشكوك بأمورها. فهو على سبيل المثال يؤكد بكل سذاجة ان سين - ليكي - اونيني «محرر» ملحمة جلجامش كان من معاصري جلجامش، وان كابتتي - ايلاني - مردوخ، مؤلف «ملحمة ايرا» قد عاصر الملك أبي - سين (٢٠٢٧ - ٢٠٠٣ ق.م)، في حين ان مؤلف هذه الملحمة عاش في القرن التاسع أو القرن الثامن قبل الميلاد. ومن المؤسف ان اسم الملك الذي عاصره العالم ايساجيل - كيني - ابلا مفقود من النص ؛ وهناك مايدعو الى اعتبار هذا العالم من معاصري الملك نابو - ابلا - ادينا (حوالي ٨٧٠

♦ لقد استثنى المؤلف نبوخذ نصر الثاني بالنظر لكونه عاش في عصر حديث نسبياً، فهو يعتبر من ملوك العصر البابلي الحديث وحكم خلال الفترة 605-562 ق.م.

ق(م)(٧٤). لكن مؤلف النص أدرجه في القائمة قبل حدد - ابلأ - ايدينا ونبوخذ نصر، وهذا مايدعو أيضاً الى الحذر من دقة المعلومات التاريخية الواردة في هذا النص.

وهكذا، يمكن القول بشكل عام ان قائمة اوروك، وبالرغم من حدس مؤلفها، لا يمكن أن تشكل مصدراً موثقاً للمعلومات حول عصر علماء ومؤلفي بلاد ما بين النهرين. ومع ذلك فان الإشارة الواردة فيها عن معاصرة ايساجيل - كيني - اوبيب - للملكين المذكورين تبدو مقنعة وتستحق الاهتمام. سبق أن أشرنا الى أن قصيدة «اللاهوتي البابلي» ترقى الى نحو ألف عام قبل الميلاد، وذلك حسب التحليل البياني الصرف للقصيدة. وقد لاحظ كل من أ. لامبرت(٧٥) و ج برينكمان ان عصر نبوخذ نصر الأول (وكذلك العصر الذي تلاه) تميز «بانبعث أدبي ملموس»(٧٦). ولا نستبعد ان يكون انبثاق أثر أدبي بابلي رفيع، كقصيدة «اللاهوتي البابلي» قد ارتبط بتلك النهضة الأدبية الباهرة ؛ لقد كان اسم المؤلف بحد ذاته «عصرياً» بالنسبة لفترة حكم نبوخذ نصر الأول، اذ بدأ هذا الاسم بالانتشار منذ العصر الكاشي(٧٧).

وهكذا، فان مؤلف «اللاهوتي البابلي» هو المدعو ايساجيل - كيني - اوبيب وكان واعظاً بالمهنة، ومن مواليد بابل، ومن معاصري نبوخذ نصر الأول، أو حدد ابال - ايدينا (أو كليهما معاً)، وقد ظل اسمه راسخاً في ذاكرة الدوائر العلمية طيلة مايقرب من ألف عام. لفهم أي مؤلف أدبي وتقييمه تقييماً موضوعياً، لا بد من معرفة الوجه الاجتماعي لصاحبه والفترة التاريخية التي ظهر فيها. فلننتقل اذن الى معالجة هذين الموضوعين.

كان ايساجيل - كيني - اوبيب واعظاً. والواعظ هو الكاهن الذي لا تنحصر حياته ونشاطه في داخل هذا المعبد أو ذاك، بل يكون على صلة دائمة مع الناس من مختلف الفئات الاجتماعية. فمهامه المتنوعة تفرض عليه أن ينتقل من بيت الى آخر، لعيادة المرضى والأشخاص الذين ألفت بهم المحن. كانت دائرة نشاط الواعظ واسعة جداً، اذ كان أحدهم يقوم بدور المطيب(٧٨)، مستعيناً بالطلاسم والحروز والتراتيل لطرد «شيطان» المرض، وكان غالباً مايقوم بهذه المهمة برفقة الطبيب، ويداوي الأسنان، ويلتمس لزيائنه الأحلام السعيدة، ويكافح الشر والرذيلة، ويؤدي الطقوس الدورية التي تضمن الصحة

الدائمة للعائلة المالكة. أما في المعبد فإن مهمة الواعظ تنحصر في إنارة هياكل الالهة وتأدية الطقوس، وتنظيف الأرض المعدة لدفن الموتى مع امتعتهم خلال مراسيم الدفن.

إن الأدب البابلي الخاص بالوعاظ واسع جداً، وتدخل ضمن هذا النوع من الأدب مسلسلات كاملة مثل «إلهي، أنا لا أعرف»، «مالكو»، «بيت الوضوء» و «شوريو» وغيرها. ويصل عدد الألواح التي تؤلف قائمة التعاويذ المخصصة لمكافحة السحر، والتي تحمل عنوان «إفعل تسلم» مايقرب من ١٥٥ لوح. والفهرس الخاص بالشياطين والآلهة التي تسبب الأمراض طويل جداً، لذا، فمن الصعب على شخص واحد أن يستوعب محتوى جميع النصوص الضرورية عن المواعظ، مما يدعو الى الاعتقاد بأن الوعاظ كانوا يتخصصون في مجالات ضيقة^(٧٩).

تشير هذه المعلومات الى ان ممثلي هذه المهنة كانوا من المتعلمين والمتنورين وكانوا في الوقت نفسه جيدي الاطلاع على حياة الناس وأحوالهم. أما النفوذ الاجتماعي للوعاظ، فمن الصعب أن نحكم عليه اليوم، ولكن يبدو انه لم يكن ذا شأن كبير. ويمكن أن نشير بهذا الصدد الى بعض الملاحظات التي وردت عنهم في بعض النصوص من قبيل : «الكاتب الفاشل يصبح واعظاً، والمفني الرديء يصبح صافراً، والمفرد السيء يصبح زماراً، والتاجر الفاشل يصبح حادياً، والنجار الرديء يصبح غزّالاً، وصانع الأسلحة الرديء يصبح صائناً للمناجل، والبناء الرديء يصبح عامل طين»^(٨٠). لا يسمح طابع هذه الأمثال ان نرى فيها أكثر من سخريّة وتهكم فئة مهنية معينة من ممثلي الفئات الأخرى. ولكن ليس بوسعنا الحكم على مدى سعة انتشار مثل هذه النظرة المتحفظة الى الوعاظ. أضف الى ذلك ان فئة الوعاظ لم تكن متجانسة : بينهم محترفون متواضعون، كانت مهمتهم الرئيسية تلبية حاجات الناس البسطاء، وكان هناك أيضاً «وعاظ الملوك». ومن بين هؤلاء كان حدد - شومو - اوزور، الذي لعب دوراً هاماً في عهد سنحاريب، وأسارحدون، وآشور بانيبال، بحيث ان فون زودن يشبه هذا الواعظ بأحيكار، مستشار ملوك آشور الشهير وبطل ملحمة «أحيكار»^(٨١).

كيف نفهم كلمة «اومانو - Ummanu» التي وصف بها ايساجيل - كيني - اوبيب في الفهرس الآشوري الحديث (K 10802) وقائمة اوروك ؟

يعتقد ج بريكمين ان هذه الكلمة تعني «سكرتير الملك»، ولكنه في نفس الوقت يعترف بعدم وضوح الكلمة جزئياً، مشيراً الى ان هؤلاء «الأومانو» كانوا رؤساء كتبة رسميين»^(٨٢). ومن غير المستبعد ان هؤلاء ليسوا سوى «معلمي صنعتهم»، كما يقال، أي «علماء»^(٨٣). ولكن حتى وإن كان هذا المصطلح يعني «سكرتير الملك»، فذلك لا يقول شيئاً عن الوضع الحقيقي للمؤلف ايساجيل - كيني - اوييب، وغيره من المؤلفين الذين ورد ذكرهم في قائمة اوروك والفهرس الآشوري الحديث : وكما أثبت ر. رانير، فان بلاد الرافدين عرفت تقليداً قديماً يربط الحكمة الملوية ببعض مستشاري الملوك^(٨٤). فالعالم الذي يكسب شهرة واسعة يصبح فيما بعد، وفي ذاكرة الأجيال المقبلة، من المساعدين المقربين الى الملك الذي عاصره.

وهكذا، فان مؤلف «اللاهوتي البابلي»، كما يبدو لنا، كان شخصية متعلمة وينتمي الى الفئة المتتورة التي تتحدث من الطبقات الوسطى.

لننتقل الآن الى الحالة الاجتماعية - التاريخية للقصيدة، أي الى أحداث ذلك العصر الذي عاش فيه مبدع القصيدة ايساجيل - كيني - اوييب : تعرف المرحلة التي تلت سقوط السلالة الكاشية في بابل ب «القرن المظلم». فالمعلومات التي يمكن أن تلقي الضوء على تلك الفترة ضئيلة بالفعل. ويشير برينكمان، الذي قام بجمع المصادر المكتشفة عن تلك المرحلة، الى ان مجموع ماوصل من بابل خلال الفترة الممتدة بين 1158 - 722 قبل الميلاد لا يزيد عن ثمانية عشر نصاً ملكياً^(٨٥). ومع ذلك يمكن تحديد المسار العام لأحداث تلك المرحلة بشكل متكامل.

يبدو ان العصر الكاشي (1595 - 1158 ق.م) هو العصر الذي أخذت تتبلور فيه تدريجياً فكرة تقسيم بلاد الرافدين الى بابل وآشور (نقصد تبلور الفكرة في أذهان الناس). كانت الحدود الشمالية لبلاد بابل في عهد سلالة آيسن الثانية تمر بمحاذاة نهر الزاب الأسفل. وكانت تلك الحدود متحركة جداً، اذ تأرجحت حسب الوضع السياسي القائم وقوة كل من البلدين الجارين. والى الجنوب من هذه الحدود تقع مدن دولة بابل القديمة مثل أريدو وأور؛ وكانت الحدود الغربية تمتد بمحاذاة نهر الفرات، والحدود الشرقية تمتد خلف نهر دجلة، بمحاذاة تلال زاغروس^(٨٦).

من المفيد أن نبدأ أحداث التاريخ السياسي من نهاية العصر الكاشي. كانت بابل الحثية في عهد الملك حدد - شوم - نازير (1220 - 1187 ق.م).

تنزلق مسرعة نحو هاويتها. وتدهور الوضع على الخصوص خلال حكم الملك زابابا - شوم - ادينا (حوالي 1158 ق.م). وخلال عام واحد سقطت بابل لقد سقطت بابل أمام الملك الآشوري آشور - دان - الأول ثم غزاها العيلاميون فيما بعد ومن المحتمل أن يكون الملك العيلامي شوتروك - ناخوتني قد أوكل حكم بابل لولده كوتير - ناخوتني^(٨٧). لقد منيت بالفشل جميع المحاولات التي أبدت لصد الغزاة، وخاصة في عهد انليل - نادين - جي، آخر ملوك الحثيين، حيث وقع في الأسر ونفي الى عيلام. وتعرضت أهم مدن ومعابد بابل للسلب والنهب، وعمد العيلاميون على الخصوص الى نقل تمثال مردوخ الى بلادهم، فانهارت بابل كل الانهيار. فاضافة لكل المحن التي ألمت بالبابلين، فانهم فقدوا الأهم، الا وهو المنقذ. وحالة كهذه تقود الى انهيار معنوي كبير. بهذه النعمة الكثيرة، كما يقول برينكمان، إختتمت السلالة الحثية وجودها على مسرح التاريخ بعد عمر مديد^(٨٨). ومهما يكن من أمر فإن الكثير من مدن بابل وآشور قد رزحت تحت حكمهم، وليس هناك أدنى شك في الدور الكبير الذي لعبه العيلاميون في انتقال الحكم من السلالة الحثية الى سلالة آيسن الثانية. لقد تكررت، من الناحية العملية، الوضعية ذاتها التي نشأت بعد سقوط سلالة اور الثالثة في نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني قبل الميلاد، وذلك تحت ضربات الماريين من الغرب والعيلاميين من الشرق.

لا نعرف الكثير عن الملكين الأولين من سلالة آيسن الثانية. كان الملك الأول (مردوخ - شابييك - زيري) من مدينة آي سن، وقام بنقل مقر الحكم فيما بعد الى مدينة بابل^(٩٠). ولا يمكن الحديث عن بابل العاصمة الا في عهد الملك السادس (مردوخ - ناديا - ناجي) الذي احترق قصره خلال الهجوم الذي شنته قوات الملك الآشوري نجلا - تبليزر الأول. وبعد آي سن سادت في البلاد أوضاع مميزة لفترة طويلة من الزمن.

لم تصلنا وثائق عن فترة حكم مردوخ - ناديا - ناجي (1158 - 1141 ق.م)، وكل مانعرفه ان فترة حكم هذا الملك دامت ثمانية عشر عاماً ثم خلفه ابنه. لكن، يبدو انه استعاد خلال هذه الفترة بعض الأجزاء الشمالية من البلاد. ويشير نص دون على لوح طيني يحمل ختم اني - مردوخ - بالطو (1140 - 1133 ق.م) انه استعاد بابل نفسها فيما بعد^(٩٢).

ولا نعرف أيضاً إن كان الملك نينورتا - نادين - شوم (1132 - 1127

ق.م). يمت بصلة قريى الى الملكين الآخرين أم لا. لقد حكم هذا الملك البلاد ست سنوات، واستعاد البابليون دورهم الهام على الساحة الدولية خلال عهده، فقامت القوات البابلية بحملة عسكرية في أعماق البلاد الآشورية. وقد تكون تلك الحملة على صلة بالنزاع الذي نشب بعد وفاة آشور - دان - الأول. ولا يستبعد أيضاً أن يكون نينورتا - نادين - شوم قد أمضى بقية حياته أسيراً في عيلام^(٩٣)، غير انه استطاع ان يضع ميكانيزماً راسخاً للحكم، فمهد الطريق أمام الملوك الذين جاؤوا من بعده ليحكموا بابل طيلة أربعين عاماً. وكل ما تذكره الأجيال عن نينورتا، انه كان أب نبوخذ نصر العظيم.

استلم نبوخذ نصر الأول (1126 - 1105 ق.م.) مقاليد الحكم بعد وفاة والده، ومن ثم خلفه ابنه، ثم أخوه الأصغر. لقد أحبط اسم نبوخذ نصر بهالة من العظمة، وصورته الأجيال التالية كرَسُولَ بعثته الآلهة للإنتقام من العيلاميين. وكانت للأحداث التي وقعت في عهده أهمية بالغة في تاريخ بابل. وامتازت فترة حكمه بالرسوخ والاستقرار السياسي لبابل، التي شهدت نهضة حضارية كبرى. وشهدت الحياة الدينية تطورات هامة أيضاً. ففي هذه المرحلة، كما يبدو، أصبح مردوخ (الذي كان من بين الآلهة المهمة) أكبر آلهة بابل، فوصفته الوثائق الرسمية بلقب «ملك الآلهة» لأول مرة^(٩٤). كانت شخصية مردوخ تتطور في هذا الاتجاه منذ عهد بعيد، ولكن الدفعة المهمة الأخيرة، التي أسفرت عن تحول نوعي، حصلت، كما يبدو، في عهد نبوخذ نصر الأول.

ومنذ توليه الحكم أخذ نبوخذ نصر على عاتقه مهمة التصدي للمخاطر التي تهدد بابل من جهة عيلام^(٩٥)، فنظم حملة عسكرية كبيرة، إلا انها/ويسبب انتشار الوباء بين الجنود، باءت بالفشل، فاضطرت قوات نبوخذ نصر الى العودة قبل فتح عيلام.

لم يرق هذا الوضع لحكام عيلام، فراحوا يعدون العدة لحملة إنتقامية، فلاح الخطر على المناطق الشرقية من بلاد بابل. ولم يستسلم نبوخذ نصر هو الآخر، فراح يعد لحملة عسكرية جديدة. بعد مباركة الآلهة بدأ نبوخذ نصر مسيرته. كان الصيف، والجو حاراً لا يطلق، لذا لم يكن العيلاميون يتوقعون الهجوم. وصلت طلائع قوات نبوخذ نصر الى نهر اولاي قبل أن يستفيق العيلاميون من المفاجأة وبعد معركة حامية الوطيس انهارت القوة

العسكرية العيلامية. تقول إحدى الوثائق الرسمية* عن وصف هذه الحملة : «بأمر مردوخ، ملك الآلهة، رفع نبوخذ نصر السلاح ليثأر لأكد. ومن دير** مدينة الاله (أنو) المقدسة قفز مسافة ثلاثين «بيرو» (ساعة مضاعفة)، وسار في الطريق في شهر تموز. لقد انتهت النصال، وتوهجت كأنها النار في أيدي الجند. وتوهجت أحجار الطريق كأنها الأفران الحامية. جفت الآبار، وخلت القنوات من الماء. تراخت قوى الخيل، وترنح الرجال الأشداء. ورغم ذلك سار في الطريق قدماً كالملك المختار، المصطفى والمسد من الآلهة. أجل حث الخطى نبوخذ نصر الذي لا يضارعه أحد، فخرج الى ضفة (الواي). التقى الملكان فتبارزا. التهاب النيران وسط المعركة، وعلا الغبار وجه الشمس.... ويأمر عشتار وحده إلهي الحرب فر حوتيلوتوش ملك عيلام هارباً فتواري. أما نبوخذ نصر فقد استولى على عيلام، وأقام الاحتفالات وغنم الثروة».

لا يمكن رسم صورة دقيقة للصراع الذي كان قائماً بين بابل وعيلام. ومن الصعب حتى ذكر عدد الحملات التي نظمها نبوخذ نصر ضد عيلام^(٩٦). ولابد من الإشارة أيضاً، الى ان انتصار البابليين من وجهة النظر العسكرية لم يكن إنتصاراً نهائياً، حيث لم يدم طويلاً. لكن نبوخذ نصر إستعاد الآلهة التي سلبها العيلاميون، ومن بينها تمثال مردوخ الذي كانت له قدسيته الخاصة^(٩٧). رافقت عودة مردوخ الى الأيساجيل إحتفالات مهيبه^(٩٨)، ويبدو ان تنصيبه الرسمي بصفة الاله الأعلى في بابل قد جرى خلال هذه الاحتفالات. يقول أ. لامبرت حول هذا الموضوع : «كانت التربة ممهدة لمثل هذا الحدث منذ العصر الكاشي. وبالفعل، فان لقبه الشخصي (Marduk - sarilani) يوحي بوجود هذا المبدأ منذ النصف الثاني لحكم السلالة الكاشية. وفي نفس الوقت تتوفر أسس جديدة للشك في ان الاعلان الرسمي قد تم في عهد الكاشيين. لقد كانت الأعوام التالية غير ملائمة للقيام بهذه الخطوة، لأن مردوخ عبر عن عدم ارتياحه الواضح تجاه مدينته. لذا فان عودته من عيلام مهدت

♦ يعتبر هذا النص من أكثر النصوص الشاعرية المكرسة لوصف الحملات العسكرية، وقد ورد في مؤلف مهدي الى ريتي - شيتي، أحد نقواد نبوخذ نصر في تلك العملة.

♦ مدينة (دير) وتدعى أيضاً (دور - ايلو) مدينة مشهورة في تاريخ العراق القديم، تقع بقاياها الآن بالقرب من مدينة بدره على الحدود العراقية الايرانية (الحدود البابلية - العيلامية القديمة). انظر : طه باقر «ملحمة جلجامش»، ص ٤٠.

الطريق لانجاز هذه العملية. لقد كان اهتمام المجتمع، خلال الاحتفالات، مركزاً على مردوخ، وكذلك المراسيم و تقى النذور والهدايا. ولم يكن آنذاك شيء أفضل من منحه السلطة العليا في السماوات. لقد ورد ذكره في اللوح (BM 99067) باسم «رب الأرباب»^(٩١).

وليس من المستبعد أن يكون رواج الأسماء الخاصة المرتبطة بمردوخ ومعبد (اليساجيل)^(١٠٠) مرتبطاً بتلك الأحداث التي وقعت نحو عام 1100 قبل الميلاد. وهذا ما عنيناه عند إشارتنا الى خصوصية اسم المؤلف ايساجيل - كيني - اوييب. الا ان معاصرة ايساجيل لنبوخذ نصر تبقى احتمالاً غير مؤكد، رغم قربه من الواقع.

ومن الأحداث السياسية الخارجية المهمة التي وقعت في عهد نبوخذ نصر، يمكن الإشارة الى الصدمات التي شهدتها المناطق الحدودية مع الآشوريين^(١٠١) وتشير بعض المصادر الى حروب نبوخذ نصر مع الحثيين أيضاً^(١٠٢).

خلف نبوخذ نصر ولده انليل - نادين أبلي (1104 - 1101 ق.م.)^(١٠٣). ويبدو انه جلس على العرش وهو ما يزال يافعاً، ومات دون أن يترك من يخلفه، فانقل الحكم الى عمه - الأخ الأصغر لنبوخذ نصر. ونكاد لا نعرف شيئاً عن الأحداث التي وقعت في عهد الملك الابن.

ليس من المستبعد أن يكون مردوخ - نادي - ناحي (1100 - 1083) قد نحى ابن أخيه، ليجلس على العرش. وقد ورد ذكر ابن مردوخ في نص كتب في السنة العاشرة من حكمه^(١٠٤). لكن الذي خلف مردوخ كان شخصاً آخر، لم تثبت صلة قرابته بالملك حتى اليوم^(١٠٥).

تميزت الأوضاع في عهد الملك مردوخ - نادي - ناحي بهدوء نسبي واستقرار دام سنوات طوال. لقد كان إهتمام جاره الجبار، الملك الآشوري تجلا - تبليرز الأول موجهاً كلياً لصد القبائل الآرامية. فاستغل البابليون هذا الوضع لتنظيم عدة حملات ضد بلاد آشور. غير ان الملك الآشوري استطاع أن يقوم فيما بعد بحملة مضادة أدت الى تحطيم القوات البابلية وبسط سيطرته على المدن المهمة مثل اور، اوييس، وبابل التي احترق فيها القصر الملكي.

بعد العام الثالث عشر من حكم مردوخ - نادي - ناحي تدهورت أوضاع البلاد بشكل ملموس. فقد اشتد ضغط القبائل الآرامية من جهة الغرب، على

أثر المجاعة، انتي عرفتها آشور وبابل في السنة الثامنة عشر من حكم مردوخ، اضطرت القبائل الى الترحال بدون توقف. كانت تلك القبائل تعتمد في مؤونتها وغذائها بالدرجة الرئيسية على سكان بلاد الراهدين، اذ كانت تربط الطرفين علاقة تجارية متينة^(١٠٦). ولكن انتشار المجاعة (وصل الأمر في بعض المدن الى أكل لحوم البشر) وانقطاع مصادر التموين الاعتيادية دفعا الآراميين نحو بلاد الراهدين، ليأخذوا بالقوة ماكانوا يحصلون عليه عن طريق المبادلات التجارية. واكتسح الغزو الارامي الجزء الأكبر من بلاد بابل وآشور، فاضطر تجلا -تبليزر للإعتصام في إحدى قلاع الجبلية الشرقية، واختفى مردوخ -نادي -ناحي دون أن يترك أي أثر^(١٠٧).

سمى مردوخ -شاييك -زيري، الذي تولى زمام الحكم خلال السنوات 1070 - 1082 - قبل الميلاد، لاستعادة أمجاد أسلافه والذود عنها. وخلال عهده نشأت علاقة صداقة وحسن جوار بين آشور وبابل. لكن قواهل المحاربين الآراميين واصلت غزواتها، حتى تكلفت جهود أحد أمرائهم بالاستيلاء على العرش البابلي^(١٠٨).

هل كان حدد - آبال - ادينا (1069 - 1048 ق.م.) آرامياً حقاً ؟ فالمعلومات التي ذكرها المؤرخون القدامى عن ظروف إستلامه الحكم متضاربة جداً^(١٠٩). ولكن ماهو مؤكد أن الملك لم يمت بصلة القرى الى ملوك بابل القدامى : ومن وجهة نظر البابليين أنفسهم فإن حدد -آبال -ادينا ارتقى العرش عن طريق غير شرعي، سواء تولى زمام الحكم بأمر من الملك الآشوري، أم انه لم يلتزم بالمراسيم المتعارف عليها في ارتقاء العرش. لذلك وقف البابليون منه موقف العداء. وقد ظل الناس ينظرون اليه كحاكم غريب، رغم كل الجهود التي بذلها للحفاظ على المقدسات البابلية التقليدية ولإقامة المنشآت الدفاعية الضخمة.

استمرت علاقة حسن الجوار مع آشور خلال فترة حكمه، التي امتدت زهاء عشرين عاماً. وفي السنوات الأولى كانت آشور تلعب الدور الأول في المنطقة، يبدو انها مدت يد المساعدة للبابليين، لكن حدد - آبال -ادينا راح فيما بعد يتدخل في الشؤون الداخلية للقصر الآشوري. وفي نفس الوقت كانت هجمات الآراميين متواصلة بدون توقف، ولم يستطع حدد آبال -ادينا أن يجد الوسائل الفعالة لصمد تلك الهجمات، أو لم تكن لديه الرغبة للعمل في هذا الاتجاه. ويبدو ان هذا الموقف أثار استياء البابليين وتذمرهم.

بعد موت حدد - آبال - ادينا تولي الحكم مردوخ -امي -اريبا، الذي لم يحكم سوى نصف عام، فخلفه مردوخ -زير (.....)، الذي لا نعرف عنه وعن فترة حكمه سوى أنه قاد البلاد زهاء اثني عشر عاماً.

هكذا نستطيع إختتام عرضنا لأهم الأحداث السياسية الخارجية التي شهدتها العصر الذي عاش فيه مؤلف قصيدة «اللاهوتي البابلي». يبقى أن نضيف بعض الكلمات عن الظواهر والأحداث التي عرفها المجتمع البابلي ذاته خلال هذه المرحلة.

امتاز العصر الذي تلا سقوط السلالة الكاشية بالتدهور والانحطاط. فقد سار الجيرون السياسي والعسكري نحو الأفول. وتناقص عدد السكان في بابل نفسها، وتحولت بعض أحيائها السكنية إلى حقول وبساتين. كما تدهورت «نوعية الحياة»، حسب تعبير علماء الاجتماع المعاصرين : تدهورت نوعية الدور السكنية، وتناقصت الأدوات والمواد واللوازم البيتية،... الخ^(١١٠). ومع تدهور أوضاع المدن عرفت القرى والأرياف هجرة واسعة، فتقلصت مساحة الأراضي المستصلحة للزراعة^(١١١). أما بالنسبة للتجارة والانتاج الحرفي فالمعلومات عنها تكاد تكون معدومة، ولا يمكن توقع إزدهارها خلال تلك المرحلة.

ليس في كل هذا ما يدعو إلى الاستغراب، إذا ما تذكرنا الأحداث السياسية الخارجية لهذا العصر : لقد استنزفت الحروب والغزوات المتكررة طاقات البلاد ومواردها. لقد كان يمثلوا السلالة الثانية في أي سن، أول سلالة بابلية أصيلة تعجز، من الناحية العملية، عن توفير الأمن والاستقرار في البلاد، بالشكل الذي وفره القادمون من الخارج - الكاشيون والآراميون.

لقد تدهورت هيبة الحكم المركزي، في حين أخذ دور الإدارات المحلية بالازدياد.. تقلص دور المراكز التقليدية - المدن القديمة - في حين تعزز دور الأطراف حيث كانت تقطن مختلف الفئات. وكان على الحكام أن يضاعفوا من هباتهم ومنحهم، وأن يوزعوا الأراضي، وغيرها من المفريات لكسب تأييد زعماء القبائل في المناطق الحدودية، حتى وإن كان ذلك على حساب سكان بابل والحكم المركزي^(١١٢).

يجب ألا نعتبر تقلص الآراميين في البلاد عاملاً خارجياً فقط. لقد ترك ذلك أثره على بنية المجتمع البابلي، بعد دخول عناصر من جنس آخر إلى البلاد. ففي عهد حدد -آبال - ادينا (إن كان حقاً من أصل آرامي) تسارعت

وإتسعت ظاهرة تغفل «الناس الجدد» من القبائل الآرامية المختلطة. وقد جويت هذه العملية بالرفض من قبل السكان الأصليين.

تلك كانت صورة الحياة الاجتماعية - السياسية في بابل خلال العصر الذي عاش فيه إيساجيل -كيني -أوبيب. فهل أثرت تلك الأحداث على مبدع «اللاهوتي البابلي» ؟ أجل. وهل وجدت انعكاسها في القصيدة ؟ كلا، لم تجد انعكاسها كما يبدو.

إن من العبث حقاً البحث في ثنايا القصيدة عن أي تلميح أو إشارة إلى الأحداث السياسية وميزات الواقع في ذلك الزمن العاصف بالأحداث. ونعتقد أن هذه الحالة نجمت، قبل كل شيء، عن طبيعة الإبداع وتوجهه الخاص عند المؤلفين القدامى، والمبادئ العامة التي اعتمدها (رغم عدم تبلور مثل هذه المبادئ، وحتى عدم ادراكهم لها). هنا بالذات تكمن هاوية سحيقة تفصل المؤلفين القدامى عن زملائهم المعاصرين. فالكاتب الأوربي المعاصر يسعى إلى تصوير واقع عصره تصويراً دقيقاً ؛ أما عند قراءة النصوص الأدبية القديمة فمن الصعب على القارئ أن يتحرر من الانطباع التالي الذي تتركه النصوص في ذهنه : لقد سعى المؤلف، وبإصرار مماثل إلا يكون للأحداث موقعٌ في مؤلفه، لا نصادف، من الناحية العملية، في هذه المؤلفات أسماء لشخصيات حقيقية أو إشارات مباشرة إلى الأحداث التاريخية. وفي حين يتوجه أدباء العصر الحديث نحو الأحداث المعاصرة (في الغالب) ويملأون نصوصهم بالهموم اليومية، نلاحظ أن المؤلفين القدامى كانوا منشغلين كلياً بالتساؤلات «الأزلية» والتناقضات المتكررة باستمرار (أي أزلية أيضاً). يتحدث المؤلف المعاصر مع زمنه، أما المؤلف القديم فكان يتحدث مع الأزل^(١١٣).

لقد رسم المؤلف البابلي أبطاله مجردين تماماً من السمات الشخصية ومميزات الوسط المحيط بهم، أي من كل ما يمكن أن يبدو ذا أهمية زائلة. وما يميز مؤلفات القدامى هو تصوير الإنسان في اللازمان. وليس ذلك أنماط أو أقنعة الأدب القديم^(١١٤)، بل رموزاً لأوضاع الحياة وأحوال الناس : ملك غني، تقي، ورع... الخ. فالإنسان يتجسد خارج التفاصيل الخاصة بزمنه، وحتى بمعيشته. هنا يتجسد الإنسان كتجريد مطلق، كأحد الرموز الشاملة ؛ فالملك أو الأمير في المؤلف البابلي «الفردى» هو أي حاكم في أي زمان. والفقير هو أي فقير في أي مكان وزمان... الخ.

إن التعميم الشامل للشخصيات يجعل انتباه القارئ مركزاً نحو الوضعية المعكوسة ويقوده الى داخل تلك الوضعية، مما يسهل عملية مقارنة النفس مع البطل. وكان هذا التوجه يشكل مهمة إضافية للمؤلف، الذي يسعى، ليس فقط لاقتناع القارئ بشيء ما، بل وكانت له أهدافه العملية أيضاً : أن يقدم للقارئ نموذجاً للسلوك في المواقف المماثلة. وفي تعميم الشخصيات تتجلى، في آن واحد، محدودية الابداع وقوة المؤلفين القدامى ؛ ولهذا الأسلوب في تجسيد الأبطال فضله في ماتجد مؤلفات المبدعين القدامى من صدى لدى القراء في أيامنا، وذلك بالرغم من الفاصل الزمني واختلاف الحضارات والخبرة الفردية.

كل ما قيل آنفاً يخص النصوص الأدبية «الفردية» لاسيما النصوص المشابهة لقصيدة «اللاهوتي»، كان الانفصام عن واقع المرحلة التاريخية في مثل هذه المؤلفات أمراً طبيعياً^(١١٥) : فمواضيع هذه النصوص وطبيعتها أيضاً لا تستدعي تصوير المرحلة التاريخية (ويبدو ان مواضيعها نشأت من التراتيل، والتعاويد، والتويات، والتدم،.. الخ)^(١١٦). لقد كان المؤلف عند معالجة مسائل وجود الشر في العالم وعذاب الأبرياء،.. الخ، يبتعد عامداً عن السمات المميزة لعصره، لأنه يعتبر هذه السمات خاصة وعابرة، ولا أهمية لها بالنسبة للمعضلات والتناقضات الأزلية التي يتناولها، بل يمكن لهذه التفاصيل أن تعتم المسائل الجوهرية.

مثل هذه الصورة تلاحظ في النصوص «الفردية» الأخرى أيضاً : ولا نجد أية اشارات مباشرة الى الظروف التاريخية الواقعية حتى في نصوص المناسبات التي يتردد فيها صدى سياسي. ونلاحظ في مثل تلك النصوص ان المؤلف يعمد الى سحب الحالة المعنية من سياق الأحداث المعاصرة لها، فيحولها الى المستوى اللاتاريخي. ولئن كان النص السياسي المشهور «نصائح الى حاكم»^(١١٧) يكتسي صيغة التكهّن بالمجهول، فان الأمر ليس مجرد صدفة، أو ناجماً عن رغبة المؤلف، أو بسبب حذره. فان تحدث المؤلف عن الاهتمامات الملحة لسكان بابل وسينار ونيبور وكأنها حقائق أزلية، فقد أخذ بالأسلوب التقليدي لعكس الواقع، وهو أسلوب قد تجذر في الأدب البابلي.

ويتجلى أيضاً في النصوص «الفردية» الأخرى مثل هذا التوجه لعكس الخاص وكأنه عام، وتحويله الى المستوى البعيد اللاتاريخي أو الأزلي (العالمي)^(١١٨).

ولئن تميزت النصوص الأدبية «الفردية» بميلها الواعي لتحية كل مايشير الى الواقع التاريخي، فإن تجسيد الواقع في النصوص الأدبية «الفولكلورية» يمتاز بخصوصية لا بد أن تؤخذ بنظر الاعتبار. لذلك من الضروري أن نتطرق الى هذا الجانب ولو بإيجاز^(١١٩).

كل فن فولكلوري يقدم صورة مماثلة للواقع. والواقع التاريخي في النصوص الأسطورية والملاحم الشعرية والأغاني التاريخية يتجلى من خلال ضوء منكسر غير مألوف ؛ فانعكاسه يخضع للبنية الداخلية للفن^(١٢٠). وأهم السمات المميزة للنصوص الفولكلورية الملحمية هي :

- تكرار الأخطاء في التسلسل التاريخي للأحداث : يتجلى في الرواية تشابك واقع الزمن، والزمن السابق للحدث الموصوف، وزمن الحدث، وزمن التأليف، وزمن كتابة النص. وليس من الصعب أحياناً أن نميز بين هذه «المستويات الزمنية» نزعة واضحة لتكثيف زمن الحدث^(١٢١). يمكن أن يكثف عصر بأكمله في مشهد واحد (على سبيل المثال نلاحظ في الملحمة الروسية ان التتار يظهرهم فجأة في روسيا مرة واحدة فقط، ثم يطردون منها حالاً)^(١٢٢).

- نجد في هذه النصوص أسماء كثيرة لشخصيات وهمية وأبطال عاشوا في زمن آخر، الى جانب الشخصيات التاريخية^(١٢٣).

- يمكن أن تسبب المآثر البطولية ذاتها لشخصيات مختلفة. ويمكن القول بصفة عامة، ان الحكايات الفولكلورية تدور حول شخصيات مشهورة محددة (سرجون، نبوخذنصر)، وفي حالات كثيرة يحصل أن تسقط الشخصيات التاريخية الأقل شهرة، أو الشخصيات الأقدم، لتحل محلها شخصيات أكثر شهرة أو أقرب زمناً.

- ترتبط الحكاية عادةً بمواقع جغرافية حقيقية. وينشأ ذلك الانطباع بأن الأحداث الموصوفة واقعية. أما في واقع الأمر فليس ذلك سوى أسلوب فني^(١٢٤). وتلاحظ أحياناً اشارات تاريخية وجغرافية ذات طابع ملحمي، وغالباً مايبالغ الباحثون في تقييم أهميتها^(١٢٥).

- وأخيراً، نلاحظ أن النصوص الفولكلورية، وخاصة الملاحم، تمتاز برؤية خاصة للعالم، وغالباً مايتعذر ربط هذه النصوص بالوسط الذي شاعت فيه^(١٢٦).

يصعب القول ان النصوص الأدبية البابلية «الفردية» منها والفولكلورية، هي

مصادر تاريخية موثوقة. وفي حالة عدم توفر مصادر أخرى، فإن الثقة بشهادة المصادر الفنية تصبح من قبيل المجازفة. لكن أهمية هذه المصادر لا تقدر بثمن من وجهة نظر أخرى : أنها تقود الباحث الى عالم التصورات والمعتقدات الشعبية (والشخصية) عن الماضي وتدخله في دائرة الأفكار والمعضلات التي كانت تقلق القدامى...

لكل ذلك لا يثير الدهشة خلو قصيدة «اللاهوتي البابلي» من الاشارات الواضحة الى واقع العصر الذي عاش فيه المؤلف. لاشك ان الهزات التي عصفت بالبلاد وحالة الشك والارتياح قد تركت أثرها على ايساجيل -كيني -اوبيب. ويؤيد وجهة النظر هذه توجه المؤلف لمعالجة مثل هذا الموضوع بعد ذاته، بالاضافة الى أسلوبه في معالجة المسألة في مستوى إجتماعي عريض. إلا ان النص لا يعكس الأحداث التي عاصرها المؤلف. والاشارة الوحيدة للحالة البائسة لعصره (من وجهة نظره) تتجلى في الأسطر 180 - 187

180 . الجميع (.....) تحولوا... البشر

يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

183 . الذي يرعى الشعير، يمتلك الذهب

الذي يزين بميزان الذهب، يحمل وزراً ثقيلاً

الذي ياكل الخضار لوحده، يلتهم طعام الوجهاء

ويبقى لابن الغني وصاحب الأمر ثمار البرية

187 . انهيار الغني، بعيداً (.....)

ولكننا نعتقد ان مؤلف القصيدة لا يقدم لنا وصفاً لزحف «الناس الجدد»، وإفلاس الفئات الغنية القديمة، بقدر ماكان يعبر عن النزعة التقليدية عند أدباء بابل القدامى الى وصف العلاقات الاجتماعية المتغيرة. نعتقد ان هذا المقطع هو أقرب الى المناقشة الاعتيادية عن تبدل الأحوال، أو التذمر من المجرى الخاطئ للأمور في العالم، منه الى وصف لأحداث إجتماعية معينة.

- ٤ -

لنبدأ هذا الجزء من الكتاب بالسؤال حول ما إذا كان إختيار اسم «اللاهوتي - Theodiceé» لقصيدتنا موفقاً أم لا ؟ كان ج. ليبنز^(١٢٧) أول من أدخل هذا المصطلح الى الأدب الديني، ويعني حرفياً : «تبرئة الرب» وذلك للتعبير عن مهمة دينية في علم اللاهوت المسيحي تتمثل في «التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم ورحمة الخالق، وحكمته، وعدله وقدرته المطلقة». ومن الواضح ان إختيار هذا المصطلح للتعبير عن الفكرة الدينية البابلية لم يكن موفقاً، لسبب بسيط، يتلخص في ان الآلهة البابليين لم يكونوا جميعاً رحماء، ولم يكونوا جميعاً قادرين علي كل شيء، حتى ولو بفعل تعددهم وكثرتهم^(١٢٨). أضف الى ذلك ان نص القصيدة والنصوص الأخرى لا تطرح للنقاش مسألة «إتهام أو تبرئة الآلهة». فالحديث في تلك النصوص يدور عن الانسان وعذابات. لذلك فان مصطلح «اللاهوتي» لا يتفق كلياً مع فكرة ومحتوى قصيدتنا. ولكن يمكن الأخذ بهذا المصطلح من منطلق الالتزام باسم رمزي متعارف عليه، ليس الا^(١٢٩).

يتمحور الموضوع الأساسي لقصيدة «اللاهوتي البابلي» حول المعذب البريء، وهو أحد المواضيع المركزية في الأدب البابلي : لقد كرس له العدد الأكبر من المؤلفات السومرية والأكدية. ومن الصعب اليوم أن نجزم فيما اذا كانت النصوص السومرية من إنتاج العصر السومري بالفعل، أم كانت من تأليف الكتبة البابليين. وترقى أقدم القوائم، التي ورد فيها ذكر هذه المؤلفات الى العصر البابلي القديم^(١٣٠). علماً ان جميع هذه النصوص السومرية (عدا نص واحد) توجد حالياً على هيئة قطع صغيرة مبعثرة، ولا يمكن من الناحية العملية الاستفادة منها^(١٣١). ومع ذلك فان المادة الأدبية المتوفرة للمقارنة غنية جداً.

ينتمي الى دائرة المؤلفات السومرية البابلية المكرسة لموضوع «المعذب البريء» عدد كبير من المؤلفات أهمها : قصيدة «اللاهوتي» والملحمة البابلية

القديمة عن المعذب البريء^(١٣٢)، وقصيدة «المعذب البريء» المعروفة جيداً في الأوساط العلمية^(١٣٣)، وقصيدة مدونة باللغة السومرية تحت عنوان رمزي «الإنسان والآلهة»^(١٣٤). ويعتقد بعض الباحثين أن المؤلفات المشار إليها تشكل نمطاً محدداً، أو فنناً خاصاً قائماً بذاته في أدب بلاد الرافدين القديم^(١٣٥) هو (Righte as suffere أو Les monologues des dustes souffrants) : poems).

نعتقد أن استخدام مصطلح (نمط فني) في الحالة التي نحن بصدها غير موفق، لأن انتماء المؤلفات إلى «نمط فني واحد» لا يتحدد بالموضوع فقط، بل يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار التقارب البنيوي الشعري أيضاً. فالمؤلفات التي تنتمي إلى هذا النوع من الأدب متباينة جداً من حيث الحجم والبنية. ويمكن الافتراض من الناحية الشكلية بأن ثمة رابطة ما تربط بين هذه المؤلفات، ولكن من الصعب رؤية أية علاقة في «التطور» والتكوين التاريخي لأي نمط أدبي محدد. أما تناولها لنفس الموضوع فمسألة أخرى : فيمكن تماماً - أن نلاحظ أن التتابع، بل حتى بعض التطور في الأفكار الواردة في هذه المؤلفات. سنحاول الآن أن نتابع مسألة تطور «المعذب البريء» في الأدب السومري البابلي وتحديد موقع «اللاهوتي البابلي» في سلسلة المؤلفات القريبة منه.

لتحليل هذه المجموعة من الآثار الأدبية نعتقد أن من المفيد اتباع التدرج التالي لمناقشة القصائد الأكديّة الثلاث، بالإضافة إلى القصيدة السومرية، ثم نخرج من إطار بلاد الرافدين لننتقل إلى «سفر أيوب» الذي يتماشى مع روحية هذه المؤلفات.

آ. القصيدة البابلية القديمة عن المعذب البريء*

إنها قصيدة قصيرة تتألف من تسعين بيتاً. وهي في جوهرها عبارة عن شكوى - تراتيل مؤطرة مع ردّ الإله. تحتل شكوى المعذب الجزء الأكبر من النص (٤٨ بيتاً) ويحتل ردّ الآلهة عشرين بيتاً. أما حديث الراوي فيحتل اثني عشر بيتاً، وهو يقود القارئ من خلال هذه الأبيات إلى صلب الأحداث. وتعكس القصيدة صورة مبسطة لحالة البابليين الاعتيادية : هناك شخص ما

♦ انظر ترجمة القصيدة في ملحق الكتاب.

(الراوي ليس بطل القصة) يتعذب ويصلي لربه. استمع الاله للشكوى فعطف على المعذب وغفر له، ثم يلي رد الاله.

ولفهم الفكرة الأساسية للقصة تحتل شكوى المعذب المقام الأول. ولا تختلف القصيدة بروحيتها عن الشكاوي الدينية، فالإنسان يتذمر من المحن التي ألمت به مؤكداً على انه يجهل الذنوب التي اقترفها (السطر 13) :

13. (...) القلب، لا اعرف اي خطايا اقترفت

مازال مثل هذا الجزم لا يقول شيئاً عن ذنوب المعذب الحقيقية ؛ فالإنسان يمكن أن يقترف ذنباً دون أن يعرف ذلك. ان الاعتراف بالذنوب، والحيرة المتعلقة بهذا الأمر تتردد في النصوص الطقوسية المتقدمة والمتأخرة. والقصيدة في الواقع تكاد لا تتحدث عن براءة المعذب (نلاحظ إنكاره لبعض الذنوب المحددة في السطرين 15 ، 26...، وللمقارنة انظر السطرين 10 ، 18).

10. أسر لسيدة بالعقاب الذي حل به

15. لم أشتم الأخ أمام الأخ

26. لم أنسى ما عظمتني به

يبدو ان معضلة البريء المعذب كانت آنذاك في بداية نشأتها في الأدب البابلي. ومن المؤسف ان النص مشوه جداً، لذا تكون الترجمة غير دقيقة. لم يصل إلينا من القصيدة سوى نسخة واحدة (اللوحة 44 62 Ao) ترقى الى عهد الملك آمي ديتانا (1683 - 1647 ق.م.)^(١٣٦)، أي انها أقدم من «اللاهوتي البابلي» بأكثر من ٦٠٠ سنة، وقد تكون أقدم من ذلك بكثير. ورغم هذا الفاصل الزمني فهناك تشابه بياني ولغوي بينهما.

ب - الإنسان والاله

أطلق كرامر هذه التسمية على قصيدة سومرية قديمة، قريبة بمحتواها من القصيدة السابقة، وقد بنيت على ذات النمط^(١٣٧) بعد مقدمة قصيرة عن الفوز برضى الاله وتطمين النفس بالصلوات يأتي الحديث عن شخص ابتلي بالأمراض والمحن فراح ينجي ربه. وتحتل الشكوى جزءاً هاماً من القصيدة. بعدها يعلمنا الراوي ان الاله رق للمسكين وعطف عليه فأبعد عنه المحن والمصائب. ان الفكرة العامة للقصيدة واضحة ومفهومة، لكن الباحثين يختلفون في فهم التفاصيل. لاشك ان المعذب يعترف بأنه مذنب، ولكنه يرجو

الاله أن يخبره في أي شيء أذنب بالذات. أضف الى ذلك ان القصيدة تؤكد على فكرة هامة عن حتمية خطيئة كل انسان :

يقول الحكماء العظام كلمة صريحة صائبة

لم يولد الأطفال من امهاتهم بلا رذيلة

لم يوجد انسان بريء منذ القدم

يبد أن كلمة (nam tag)-الذنب، العيب، الرذيلة، يمكن أن تفهم على انها رذيلة طقوسية أو عيب وخلل جسدي، وليس بالضرورة على انها فساد خلقي. وبالرغم من ان هذه القصيدة (والقصيدة الأولى) تنتمي الي سلسلة المؤلفات المكرسة للمعذب البريء، الا انها ليست النموذج الطبيعي لهذه المؤلفات. ويعتقد أ. ديك أن القصيدة الأكديّة تشكل حلقة وصل بين المؤلفات السومرية والقصاصد البابلية في نهاية الألف الثاني قبل الميلاد^(١٣٨). قد يكون الأمر كذلك. لكن المصادر السومرية القديمة مازالت مجهولة فلم تكتشف بعد، والمقاطع المعروفة من النصوص السومرية تؤرخ، كما ذكرنا آنفاً، بالعصر البابلي القديم.

لننتقل الآن من المؤلفات البدائية القديمة المكرسة لعذاب الأبرياء الى المرحلة التالية.

ج - قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة

يرقى زمن هذه القصيدة الى مرحلة متأخرة نسبياً من العصر الكاشي (القرن الثالث عشرق م.) وهي مكتوبة على هيئة حوار مسهب يروي فيه المعذب ما ألمت به من محن ومصائب، وكيف انقذه الاله مردوخ. ولئن كانت القصيدة البابلية القديمة محفوظة بنسخة واحدة، والقصيدة السومرية بثلاث نسخ، فإن قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة وصلت إلينا في ثلاثين قائمة عثر عليها في مختلف المدن مثل بابل، وسيبار، ونيينوى، وأشور. وعثر في مكتبة آشور يانيال على شرح أدبي للقصيدة. كل هذا يشير بوضوح الى الشهرة الكبيرة التي اكتسبتها القصيدة (على الأقل في أوساط المتعلمين) بعد زهاء 600 - 700 عاماً من كتابتها. وبالرغم من المقاطع الكثيرة المكتشفة، الا ان النص الكامل للقصيدة لم يكتشف حتى الآن.

مايميز هذه القصيدة عن القصيدة البابلية القديمة والقصيدة السومرية هو انها برمتها مبنية على حديث الراوي (الشخص الأول) وتكاد تكون أقدم

«سيرة حياة» للانسان البسيط في الأدب السومري - البابلي. ويرى ر. لايات في قصيدة «المعذب البريء» ذكريات عن مصائب أملت بشخصية تاريخية واقعية. ويجد العالم الفرنسي في أسماء مبشري الآلهة، الذين كانوا يظهرون للمعذب في المنام ما يدعم وجهة نظره. لقد ورد ذكر اثنين من هؤلاء المبشرين في قائمة العلماء التي تعود الى العصر الآشوري الحديث^(١٣٩). نحن لا نتفق مع وجهة نظر لابلات هذه، ونميل الى الاعتقاد ان لدى الباحث رغبة شديدة (نجدها ايضاً لدى الكثير من الباحثين) للعثور على «بذرة تاريخية» في كل فولكلور أو انتاج ادبي قديم. إنه بلا شك خلل منهجي، وإن مثل هذه النزعة «التاريخانية» تعني في الجوهر عدم الاعتراف بمواهب المبدعين القدامى وقدرتهم على صياغة وتأليف المواضيع بشكل مستقل. نعتقد ان مثل هذا الاسلوب غير مبرر على الاطلاق، وخاصة في مثل هذه الحالة التي نحن بصددھا.

يطل القصيدة من الوجهاء، واسمه شويشي - مشري - شاكان. يبدأ حديثه بتمجيد الاله مردوك. يستأنف النص بعد فراغ بالحديث عن الوحدة التي يعاني منها المعذب بعد أن تركه الاله والالهة. يطارده الشر، الملك غاضب منه، ورجال الحاشية يدبرون له الدسائس، والمقربون يكيلون له الشنائم. المعذب يصلي ويتوسل الى الكهنة ليمدوا له يد المساعدة، ولكن بدون جدوى. يتوسل البطل ويؤكد بأنه كان دوماً يمجّد الاله والملك، ومع ذلك ها هو يعاقب كمجرم عريق. يلي ذلك وصف تفصيلي لمعاناة المعذب. إنه في ذروة اليأس والاحباط، لذلك يقرر الانتحار. ولكن في المنام يزوره رسول مردوك ويعدّه بالشفاء... يلي ذلك وصف لعملية شفاء المريض؛ سكان بابل يمجّدون مردوك الذي اعاد الحياة للمعذب التعيّس.

هذا هو جوهر موضوع القصيدة. إن موضوع عذاب البريء يدوي هنا بأعلى صوت؛ من الطبيعي ان يتعذب الأشرار، الذين نالوا عقاب الآلهة؛ ولكن لماذا ينبغي على الانسان الطيب أن يشاركهم المصير؟

لمن لم يضع أماله في الاله
ولم يذكر الآلهة عند تناول الطعام
من لم يخرساجداً، ولم يعرف الركوع
وشفتاه تسرعان عند التضرع والصلاة
من لم يحترم الأعياد، ولم يحتفل بأيام الآلهة

من كان متهاوناً ويحتقر المراسيم
 من لم يعلم الناس الصلاة والابتهال
 اكل الأضحية دون ذكر الآله
 تقاعس تجاه آلهته، لم يقدم لها القرابين
 كذلك الذي فقد عقله ونسي مولاه
 أقسم بالآله متهوراً قسماً خطيراً
 أمسيت شبيهاً لهذا
 مع اني لم أهمل الابتهال والصلاوات
 الصلاة كانت مرشدتي، وإقدم النذور
 امتنع قلبي بيوم ذكر الآله
 يوم موكب الآلهة - هو الفوز والبركة
 الصلاة من أجل الملك، هي فرحتي
 والموسيقى التي ترافقها - هي متعتي
 علمت الحي كيف يأخذ بتعاليم الآلهة
 حملت اتباعي على تمجيد اسم الآلهة
 جعلت مجد الملك كتبجيل الآله
 علمت العامة احترام القصر
 (Ludlul 11, 12 - 32)

فلم أذن كل هذا، وكيف يمكن تفسيره؟ يواصل المعذب؛
 بوذي أن أعرف ما الذي يحلوا لآله
 ما هو محبذ للانسان - جريمة أمام الآله
 ما هو مقرف له - يرضي الآله
 مَنْ بوسعك ان يدرك ارادة الآلهة في السماء؟
 مَنْ يدرك مشيئة الآلهة في الأعماق؟
 مِنْ أين للمسكين معرفة سبيل الآلهة؟

(Ludlul 11, 33 - 38)

لا يمكن معرفة المشيئة الإلهية وادراكها، ولا يبقى للانسان سوى التوكل
 على رحمة الآله والصلاة بوداعة وخنوع - هذا هو الاستنتاج الذي توصل اليه
 مؤلف القصيدة. هل يمكن اعتبار هذا الاستنتاج حلاً لمعضلة عذاب الأبرياء؟
 أجل، في رأينا، وذلك رغم ان هذا في الظاهر ليس الا تهرياً ذكياً من محاولة

البحث عن تفسير مفهوم مقنع، ان الاعتراف باستحالة ادراك المشيئة الإلهية بعد ذاته يزيل المعضلة نفسها الى حد ما. انها تتحول من مجال التكهّنات المنطقية الى مجال الايمان، ويمزج من الدقة، الى مجال الآمال والأمنيات الدينية. فعندما يتخلّى البابلي عن المهمة التي تفوق طاقة أفكاره (لتفسير أسباب عذابات الأبرياء) بوسعه أن يبقى في إطار المعتقدات والتصورات التقليدية عن نظام العالم، والمحافظة على ايمانه في ان مثل هذا التعليل موجود بالفعل. ولم يذهب البابليون أبعد من ذلك في حل هذه المعضلة، فقد أجروا بعض التعديلات على أسلوب طرحها، ليس إلا.

د - «اللاهوتي البابلي»

تجلي مشكلة عذاب الأبرياء في هذه القصيدة بصورة أوسع مما هي عليه في أي مؤلف سومري - بابلي آخر. وقبل أن نبدأ بدراسة مايميز «اللاهوتي» عن «المعذب البريء»، لا بد من بعض الكلمات عن تركيب نص القصيدة. نلاحظ قبل كل شيء ان المونولوج السابق وعرض الأحداث من وجهة نظر واحدة يتنحيان جانباً في «اللاهوتي البابلي» ليحل محلها الحوار وإدراك الأحداث من موقعين مختلفين. لقد استطاع المؤلف أن يقدم صورة جميلة للشخصيتين المتحاورتين وأن يوزع بينهما المادة (الأفكار والحجج) : من جهة هناك المعذب الذي يفرض الظلم السائد في العالم، ومن الجهة الأخرى هناك الصديق الذي يقدم الحجج المضادة. نحن نسمع صوتين متماثلين ومتعادلين بالأهمية، فالمعذب لا يستسلم أمام صديقه. وتوجهه في نهاية القصيدة الى الآلهة ليس اعترافاً بأن الحق مع صديقه ولا التسليم برأيه بعد دراسة نقدية لنص الحوار استنتج ج. بوشيلاتي ان حديث المعذب يبدأ دائماً بصيغة الشخص الأول، بينما لا نلاحظ في حديث الصديق مايوحي بذلك، الا عند قوله (أخي، صديقي). وهذا يدل حسب رأي بوشيلاتي على تعاطف المؤلف مع المعذب، وتمثله لهذه الشخصية^(١٤١). ولكن قد يكمن التفسير في شيء آخر. فحديث الشاكي المتضرع في الصلوات، والندم، والتعاويز، والشكاوي قد صيغ دائماً بصيغة الشخص الأول. وقد يكون ايساجيل - كيني - اوييب قد التزم عن وعي أو دونما وعي بهذا النموذج التقليدي. لننتقل الآن الى تحليل نص القصيدة. لئن كان البطل في قصيدة «المعذب البريء» يعبر عن دهشته لأن الأبرياء ينتظرهم نفس المصير الذي ينتظر

المذنبين والمخطئين، فإن قصيدة «اللاهوتي البابلي» تتساءل عن سبب انتصار الظالمين والأشرار، بينما تكون الخيبة والاحباط من نصيب الصالحين الطيبين. ويأتيه جواب الصديق الذي تعرفنا عليه (السطر 58) :

58. انت تقف على الأرض، وأفكار الآله بعيدة

أو قول الصديق في السطرين 255 و 256 :

مثل كيد السماء قلب الآله بعيد
تصعب معرفته، ولا يدركه البشر

ولكن الصديق يعبر عن ثقته في أن الآثمين سينالون العقاب في حياتهم، مهما طال الأمر، وسينال الطيبون ثوابهم :

59. انظر الى حمار الوحش الجميل في الوادي

ذاك المتمرد الذي دس الحقل وقلب السهم

61. تعال وانظر الى مفترس القطيع، الأسد الذي تذكرته

وبسبب تلك الجريمة، حفروا حفرة للأسد

63. الغني المهيب، الذي يهيل ثروته بالأكوام

سيحرقه الملك قبل أن يحين أجله

65. اتبغي السير في الطريق التي سلكوها ؟

66. اطلب من الآله رحمته الأزلية

وكذلك قوله في الأسطر 235 - 242 :

235. اي غش هذا ؟ لقد غَبَطْتُهُ نعمته

ايسرع ؟ ستزول ساقاه عن قريب.

237. النَّصَابُ يملك الثروة بدون إله

سيصيبه سلاح القتل

239. ماهو نجاحك، إن كنت لا تبغي مشيئة الآلهة

النور في عطف الآله - نعمة متواضعة لكنها امينة

241. ابحث عن نفس الآله الصالح

242. ما فقدت خلال عام - ستستردده الآن

إن معضلة عذاب الأبرياء في «اللاهوتي البابلي» تتحول على لسان المعذب

من مشكلة شخصية بحتة الى مشكلة على المستوى الاجتماعي، فلم يعد الأمر محض حالة شاذة، نادرة، خرقاء، بل أصبح أمراً اعتيادياً :

70. يسير في طريق الفلاح من لا يبحث عن الإله

71. هزل المتعبدون وذبلوا

وكذلك جواب المعذب :

243. تأملت في الدنيا - ليس الأمر كذلك

244. لا يسد الإله الطريق أمام الشيطان

ولو شئنا لأمكن تفسير كلام المعذب كنوع من النقد الاجتماعي للأوضاع السائدة.

لقد بحث مؤلف «اللاهوتي» مسألة الخطيئة والتقوى بحثاً أكثر تفصيلاً. فالحديث في قصيدة «المعذب البريء» يدور حول الولاء الديني (تأدية الطقوس وغير ذلك) والولاء «المدني» للبطل، فيحل العقاب بمن يتوانى في تأدية الفروض الدينية. أما في «اللاهوتي البابلي» فإن الصورة تتخذ طابعاً معقداً. هذا على سبيل المثال أحد المقاطع الساطعة من حديث المعذب :

267. يمجدون أفعال الرجل العظيم، رغم انه قاتل

يزدرون البسيط، ولم يقم بأذى

يأتون الرذيل، والسفالة لديه كالحقيقة

270. يبعدون التقى، الذي إمتثل لمشيفة الإله

يملأون سفح النذل بالذهب

ينهبون الطعام الزهيد من الذخيرة

يسندون القوي، الذي صاحب المنكرات

274. يقتلون الضعيف، ويدعسون المسكين

يتفق الصديق مع المعذب في كل مايقوله هنا، ولكنه يجد لكل ذلك تعليلاً :
إن الآلهة خلقت الناس كذابين ظالمين :

276. نورو، ملك الآلهة، وخالق البشر

زوئومار العظيم، إختار طينتهم

278. الإلهة ماما، هي الملكة التي عجنتهم

منحوا البشرية نطقاً أعوج

280. خصوها بالكذب والظلم الى الأبد

لا يمكننا بالطبع أن نرى في «اللاهوتي البابلي» المدافع الثابت عن الفقراء والمستضعفين، والمناضل ضد الظلم الاجتماعي. فالظلم كما يراه المعذب لا يكمن هنا، بل في شيء آخر، وربما يراه كظلم أسوأ من هذا :

181. يرتدي ابن الأمير ثياباً رثة

182. يرتدي الجائع وابن الفقير ثياباً فاخرة

وكذلك في قوله :

185. الذي يأكل الخضار لوحده، يلتهم طعام

الوجهاء

186. ويبقى لابن الفتي وصاحب الأمر ثمار البرية

أي ان التفاقض لا يوضع في القصيدة بين الغني والفقير، بل بين من يستحق ولا يستحق (بين الوجيه وغير الوجيه)

كما يبدو، فإن المعذب (وربما المؤلف أيضاً) يرى الظلم والشر يكمنان في ان الناس يتصرفون (أو يرغمون على التصرف) بالشكل الذي لا يتناسب ومكانة كل منهم. فقد نشأ في المجتمع التقليدي نظام صارم للأدوار الاجتماعية، حدد سلوك كل فرد حسب موقعه في هذا المجتمع. والدور الاجتماعي الذي يلعبه هو الذي يقرر «السيناريو» الكامل لكل تصرفاته، دون أن يدع المجالاً ضيقاً للمبادرات الذاتية والحالات الشاذة. فيخضع سلوك الناس ومظاهره في ذلك المجتمع الى قانونية صارمة : فيمكن من المظهر الخارجي التمييز بسهولة بين العبد البابلي والكاهن من أي مرتبة وتمييز المرأة المتزوجة عن العانس، وهكذا، لكن الواجبات والمهام والسلوك والملابس، وحتى الكرم كانت مقررة حسب مكانة الشخص^(١٤٢). فالغني يجب أن يكون عطوفاً، وعليه مساعدة الفقراء، (فلا يظلمهم ولا يضطهدهم)، وعلى الفقير أن يكون وديعاً مطيعاً (فلا يسعى لنيل أرزاق الآخرين) والجندي يجب أن يكون شجاعاً، والتاجر نزيهاً.. الخ

كانت منظومة الأدوار الاجتماعية في بلاد الرافدين دقيقة البنية تدعمها المشيئة الالهية. ولم تقتصر المنظومة على موقع الفرد ضمن هذه الفئة الاجتماعية (أو المهنية) أو تلك، وتحديد الواجبات المترتبة عليه وفق هذا التقسيم، بل كان على كل فرد أن يأخذ على عاتقه أيضاً مجموعة أخرى من الأدوار : فالعسكري مثلاً يمكن أن يكون رب الأسرة والأخ الأكبر والدائن أو المدين، وغير ذلك. وفي كل حالة من هذه الحالات يكون سلوك الانسان

خاضعاً لمتطلبات محددة، توارثتها الأجيال المتعاقبة منذ القدم الغابر، ويبدو ان هذه المتطلبات كانت مقدسة أيضاً لكونها مقررة من الآلهة. لذلك فان أي خروج عن إطار الدور المسموح به كان يعتبر عدواناً على الآلهة التي حددت المنظومة (لنلاحظ : لا يقصد. أخذ دور آخر بصورة غير مشروعة، بل الخروج عن الدور المناط به). وكان الناس ينظرون الى بقاء المروق الجدّي دونما عقاب مثابة نذر بعواقب وتحولات وكوارث وخيمة.

على خلفية هذه المعتقدات يجب، حسب رأينا، أن ننظر الى الحوار الجدل في قصيدة «اللاهوتي» وهذا ما يفسر لنا، لماذا يدين المعذب الأغنياء الذين يضطهدون الفقراء، وكذلك الفقراء الذين استحوذوا على أشياء يفترض انهم لا يملكونها (انظر الأسطر 180 - 187، والأسطر 267 - 275).

ويرى المعذب ان خرق الوضع «الطبيعي» يتجلى في أشياء أخرى مثل :

245. الأب يسحب الزورق في النهر

وابنه البكر مسترخ في الفراش

247. الأخ الأكبر في الطريق كالنمر يتبختر

يسوق البغل مبتهجاً أخوه الأصغر

يجوب الحفيد الطرقات متشرداً

250 وأخوه يطعم الفقير

ويدين المعذب وضعاً يكون فيه الأخ الأكبر فقيراً معدماً يرثى لحاله في حين يكون الأخ الأصغر غنياً جد مترف^(١٤٣). وقد يتعلق الأمر هنا بادانة حالة عدم التعاون بين الأخوة والجفاء بينهم وعدم مساعدة الأخ لأخيه^(١٤٤). (أما تفصيل الموشح الثالث عشر فيمكن الرجوع اليه في القسم الثالث من هذا الفصل).

وهكذا، يمكن القول أن أهم ما يميز قصيدة «اللاهوتي البابلي» هو إهتمامها الأساسي بالمعضلات الاجتماعية ومثل هذا الاهتمام لا يتجلى في «أدب الحكمة» البابلي السومري. ويتجلى التوجه الاجتماعي في قصيدتنا في كون المعذب حين يتحدث عن محنه ومآسيه هو، فانه لا يتشكى بسبب المرض، كما كان الحال في «المعذب البري» وغيرها من النصوص التي تدخل ضمن هذه المجموعة، بل بسبب فشله الاجتماعي. وقد يكون هذا الاهتمام ناتجاً عن الخبرة الذاتية للمؤلف. لقد عاش ايساجيل - كيني - اوييب في فترة عصيبة وعاصر تحولات وهزات جديدة.

ورغم أصالة قصيدة «اللاهوتي البابلي» لكنها لا تخرج تماماً عن مجرى الفكرة البابلية التقليدية. ماهو جوهر الحوار - الجدل ؟ ان المعذب قلق يتذمر لأن كل شيء معكوس، وليس كما ينبغي أن يكون : الأتقياء معدمون والأشرار يتقدمون، والاله لا يقف بوجه الشيطان. وهكذا، فان المعذب يتفق مع القيم والمعايير المحددة من قبل المجتمع، ولكنه يتذمر من خرقها : أما الصديق فيؤكد ان الآلهة هي التي جعلت الناس ظالمين وان مشيئتهم عصية على الادراك، لكنه يثق بانتصار الخير ومعاقبة الأشرار في نهاية المطاف، وينصح بمواصلة الصلاة. وخلف هذا وذاك يقف المؤلف، الذي وضع توقيعه على القصيدة قائلاً : «أنا ايساجيل - كيني - اوييب، المعوذ وخادم الآلهة والملك».

وعندما نخرج من إطار التقاليد البابلية، حري بنا أن نتوقف عند موضوع «عذاب الأبرياء» وكيف تمت معالجته في «سفر أيوب».

هـ - «سفر أيوب»

تتوفر حالياً كل الأسس للإفتراض بأن مؤلف «سفر أيوب» كان مطلعاً على الأدب البابلي. لا يسمح لنا الوقت للتوقف عند المعضلات المتعلقة بمصدر ومحتوى هذا الكتاب المعقد^(١٤٥)، وسنتوقف عند الفصلين الأولين منه، لأنهما يكتسيان أهمية كبرى في موضوعنا. ففي هذين الفصلين بوسعنا بالفعل أن نجد التفسير الجديد لأسباب وفحوى عذاب الأبرياء. إن مؤلف العهد القديم يقوم في وقت مبكر برفع الستارة ليضيف فقرة أخرى تفسر كل ماسوف يحدث لاحقاً. فها هو الرب يقبل بتعدي الشيطان ليختبر : «أخشية أيوب هي من أجل الثواب» ؟ وهكذا فان مؤلف «سفر أيوب» يرى ان عذاب التقى عبارة عن تجربة لامتحان الازمان والايمان^(١٤٦). والرب يسمح بهذا من أجل إهانة الشيطان (لم يرد ذلك في النص بشكل مباشر)، وبذلك يمنح الانسان إمكانية تمجيد الخالق، من خلال مآثرته الغير معهودة في الصبر، وبهذه الطريقة يبرهن على قيمه

ومصادقيته. وهنا يكون الرب، وليس الانسان، في مركز الدراما، اذ ان البطل الرئيسي لا يظهر في هذا المؤلف. وليس الانسان سوى وسيلة أو مسرح للصراع بين القوى العليا. هنا يتجلى نمط آخر من الوعي الديني، ونوع آخر من العلاقة بين الانسان والاله.

من التناقضات التي تتجلى بوضوح في الديانة البابلية : رغم كل ضالة الانسان، التي لم ينسى البابليون تأكيدها في كل مناسبة، إلا انه كان دائماً في مركز إهتمام الآلهة. كانت الآلهة العظيمة، التي تجسد القوى الكونية، منهمكة دائماً بهموم ومشاكل الناس الدنيوية : كان مهمتها مقتصرة على صيانة مخلوقاتها النافهة والمحافظة عليها، والذود عنها ومعاقبتها ومنحها الغفران. وبالطبع، ان الالهة العظيمة جد بعيدة عن الناس الاعتياديين. ولكي تكون الآلهة العظيمة على إحتكاك مباشر مع هؤلاء الناس، كان لكل انسان إلهه الخاص به. وعن هذه الألوهية بالذات كان يدور الحديث في المؤلفات السومرية - البابلية، المشار إليها من قبل. ويشير ت. ياكوبسن ان الحضارة الروحية لبلاد الرافدين في الألف الثاني قبل الميلاد كانت تتميز بأمور من أهمها بروز دور الاله الخاص ونهوض وتقدم «الدين الذاتي»، أي نشوء مثل هذه العلاقة بين الفرد والآلهة، وشعور الانسان بأنه يرتبط بعلاقة خاصة مع الإله وترقبه المستمر للمساعدة والمشورة الالهية في شؤون حياته الخاصة، وترقبه المتواصل للقضب والعقاب، وإيمانه الراسخ بالرحمة والغفران والمحبة الالهية عند التوبة^(١٤٧). كانت للإنسان مع إلهه الخاص علاقة راسخة ومباشرة، ان لم نقل ان الكلفة قد زالت بينهما : فقد سماه «الوالد» وسمى نفسه «العبد الذي ولد في داره»^(١٤٨). كان الفرد يتشاور مع الهه هو في كل مسألة، حتى وان كانت تافهة، ويتحدث معه كل يوم تقريباً، بل وكتب اليه الرسائل^(١٤٩). وهكذا، عندما ينشط الانسان ويتحرك من خلال إلهه، فان بوسعه الأمل برعاية الآلهة العظام، واذا ما كان متقيداً بالفروض والتعليمات، فمن حقه أن يتوقع، بل ان يطلب الرعاية والثواب من الالهة. لذلك يبدو له من الظلم الفاحش غياب هذه الرعاية والثواب.

تواجهنا في «سفر أيوب» صورة مغايرة كلياً. يبدو أمامنا مؤلف «سفر أيوب» وهو الرب، جباراً عظيماً قصي البعد، فبعده عن الانسان كبير الى حد يجعل الانسان لا يجرؤ حتى على انتظار الرحمة والعون من ربه. وبهذا الاقرار ينتهي حديث أيوب.

من المحال أن تعرف كنه المشيئة الالهية - وهنا يلتقي المؤلف البابلي مع مؤلف العهد القديم. لكن الثاني لا يتوقف عند الاقرار بهذه الحقيقة، بل يذهب أبعد من ذلك، حين يظن بأنه قادر على تقديم تفسير لعذاب الأبرياء : ان هذا العذاب هو إختبار لإيمانهم. فالعذاب هنا لا يعتبر ردعاً وعقاباً عن الخطيئة فقط، بل وكوسيلة للنقاء من أجل معالجة النفس البشرية وتوتر الحساسية الداخلية للإنسان : «بالعذاب يُنقذ المعذب وفي الضيق يفتح للناس السمع» هكذا يقول «سفر أيوب». وبعد، لا بد من الإشارة الى ان «سفر أيوب» يشغل موقعاً خاصاً في أدب «العهد القديم» ومازال يشكل لغزاً حتى يومنا هذا^(١٥٠).

حاولنا تقديم وصف لتلك الآثار الأدبية، وأن نتناول بالتحليل كيف تطرح معضلة عذاب الأبرياء، وكيف تحل. فلنحاول أن نقدم السمات العامة وأن نتصور الموضوع ديناميكياً. الميزة الأولى للمؤلفات السومرية البابلية التي توقفنا عندها للتو هي طابعها الديني ولئن كانت التراتيل والابتهالات والصلوات... الخ، موجهة عادة الى هذا الاله أو ذاك (في كثير من الأحيان تكون موجهة الى الاله الخاص) وان قراءتها تشكل جزءاً من طقوس الطهارة، فان القصائد المكرسة للمعذبين الأبرياء هي تأملات حرة عن مشكلة الشر والعذاب الانساني، وهي موجهة الى القارئ والمستمع. أي ان أول وأهم فارق بينهما يكمن في الدور الذي تقوم به كل مجموعة : تهدف نصوص العبادة الى تطهير المتعبد من الذنوب والخطايا، بينما تسعى قصائد «المعذب البريء» الى هدف تهذيبي إرشادي، ترشد القارئ وتقدم له نموذجاً للسلوك في الحالات المشابهة.

ويكمن الفارق المهم الآخر في طبيعة الموضوع : تتحدث نصوص العبادة عن الخطيئة والعقاب، بينما تتحدث القصائد عن البراءة والعذاب. لم يكن هذا الاختلاف قد تبلور تماماً في القصائد الأولى. فقد وصلت من العصر البابلي المتأخر فهارس بالنصوص السومرية والأكدية المكرسة للعذاب الانساني. وهذه المؤلفات قريبة بروحيتها من المؤلفات الدينية السومرية التقليدية (دعوات، تراتيل، وصلوات وغيرها). أما من ناحية الشكل فهي حالة خاصة من النصوص الدينية ليس إلا. فالشكوى - الصلاة تحتل الجزء الأكبر من النص. وكما لاحظنا في القصيدة البابلية القديمة عن «المعذب البريء» والقصيدة السومرية «الانسان والاله» فإن البراءة الفعلية للمعذب ليست

معددة بوضوح، في حين يمكن أن نلمح بداية الملامح لفكرة غياب العدالة في بعض العقوبات في النصوص الدينية. ان هذه القصائد القديمة أقرب الى الرسائل - الصلوات السومرية الحديثة المعنونة الى الآلهة^(١٥١) وكانت مثل تلك الرسائل - الصلوات تتلى عند قاعدة نصب الآلهة في المعابد. ويعتقد أ.

هيلو ان بعض الرسائل أعدت لأغراض تربية شبيهة بنوع من «النصوص المدرسية»^(١٥٢). يمكن الافتراض أيضاً بأن قصائد «المعذب البريء»، التي تنتمي الى المؤلفات الوجدانية الدينية قد نشأت في نفس أماكن نشوء الرسائل - الصلوات «التربية»، بل تحت تأثيرها أيضاً.

المرحلة التالية في تطور مسألة عذاب الأبرياء تتمثل في قصيدة «المعذب البريء» الشهيرة. يتناول المؤلف هذا الموضوع في نطاق فردي ضيق، ويتجلى ذلك بوضوح في اللوح الثاني، الذي شكل، حسب مانعقد، نواة القصيدة، التي تتكون، كما يبدو، من أربعة ألواح فقط.

أما بنية القصيدة الكاشية فمعقدة جداً. وهنا يتجلى تأثير الأدب السومري - البابلي والتراثيل ورسائل الآلهة، وحتى النصوص الرسمية. فالقصيدة ذات شكل حوارى تقليدي، وقد إستعان المؤلف بالمسلسلات الطبية عند وصفه لتفاصيل العلل التي يشكو منها المريض، وذلك لإبراز وعكس آلام المعذب بشكل مقنع. وقد أكثر من استخدام المصطلحات الطبية، مما يدل على إلمام المؤلف بالنصوص الطبية، غير ان لهذا تأثيره السلبي الكبير على المستوى الفني للقصيدة. لقد صور المؤلف آلام المعذب، لكنه كثف الألوان أكثر مما ينبغي : لقد انهالت على المسكين جميع المحن والمصائب الممكنة وغير الممكنة. وهذا ما دفع ك ويلسون، عند تحليله القصيدة من وجهة نظر علم النفس المعاصر، ان يطلق عليها عنوان «تأريخ حياة برانوي منفصم الشخصية»^(١٥٣). نترك دقة التشخيص لضمير الباحث، ونشير فقط إلى ان مثل هذا التعامل الخطي والمباشر مع النص (أي مثل التعامل مع الحالة المرضية) يدل على عدم فهم خصوصية النص الأدبي القديم.

تدل الإشارات الواردة في قصيدة «المعذب البريء» عن الخطايا و التقوى (راجع المقطع الذي أوردناه من القصيدة) على ان المؤلف كان جيد الاطلاع على المجموعة الطقوسية المعروفة باسم «شوربو» فالتشابه بينهما كبير جداً^(١٥٤)، ويلاحظ تطابق حتى في بعض العبارات. ويمكن القول بشكل عام ان قصيدة «المعذب البريء» لا تمتاز بالأصالة من حيث الشكل والمضمون. فهي

عموماً أقرب الى القصيدة البابلية القديمة منها الى قصيدة «اللاهوتي البابلي» المعاصرة لها تقريباً.

وتتوفر مجموعة من الأدلة التي توحى بأن مؤلف قصيدة «اللاهوتي البابلي» كان على اطلاع جيد على قصيدة «المعذب البريء». ويمكن اعتبار قصيدة «اللاهوتي» امتداداً واعياً للمسألة المطروحة من قبل مؤلف «المعذب البريء». فالأمر يبدو وكأن ايساجيل - كيني - اوييب ينطلق من قصيدة سلفه. ان قصيدة «اللاهوتي» تتفوق على مؤلفات هذا النوع في الكثير من الجوانب - سواء في أسلوب طرح الموضوع (معالجة مشكلة عذاب البريء في المستوى الاجتماعي العريض) أم من الناحية التركيبية والفنية (القصيدة خالية من الاطالة والكلمات الغريبة القديمة والمصطلحات المتخصصة) ويمكن القول ان هذه القصيدة هي ذروة الشعر الديني - الفلسفي عند البابليين، ولا يمكن مقارنتها إلا مع النص المعروف «حديث السيد مع العبد»^(١٥٥). لقد عالج المؤلف موضوعاً تقليدياً، وظل في الاطار الأدبي التقليدي القديم، واستطاع أن يبدع مؤلفاً أدبياً أصيلاً. ويبدو ان شكل الحوار قد تأثر بأسلوب «الحوار» القديم.

إن تأثير مؤلفات بلاد الرافدين حول عذاب الأبرياء على الأدب التوراتي، وخاصة كتاب «سفر أيوب»، يشكل موضوعاً في غاية التعقيد. يحدد زمن ظهور الكتاب الأخير على وجه التقريب بمرحلة مابعد السبي، ويحتمل أن يكون القرن الرابع قبل الميلاد. ولعل بعض فصول الكتاب أضيفت في زمن لاحق. هل ان هذا الجزء من العهد القديم يشكل مصنفاً موازياً للمؤلفات البابلية القديمة ؟ أو يرتبط معها من حيث المنشأ ؟ نحن نميل الى الاحتمال الثاني، ولكن هذا لا يعني أننا نرى في القصائد البابلية الأصول المباشرة لسفر أيوب. قد يكون المؤلف جيد الاطلاع على التقاليد الأدبية البابلية، ومما يؤكد ذلك هو التطابق في الكثير من المواقف في «سفر أيوب» و «اللاهوتي البابلي»^(١٥٦).

عندما إحتك اليهود القدامى بالأدب البابلي الثري المتطور اغترفوا منه الكثير من المواضيع والشخصيات والدوافع. ولكن ينبغي أن نتصور بوضوح طبيعة مثل تلك الاقتباسات. فخلال الاحتكاك الأدبي، وبشكل أوسع عند اتصال الحضارات لا يقتبس كل شيء دونما تمييز، اللهم الا بعض الحالات النادرة. فقبل كل شيء يقتبس من الحضارة الغريبة مايتجاوب والمصالح

الداخلية والمتطلبات الشخصية. فلا بد للمادة المقتبسة أن تكون قريبة الى درجة ما من مقتبسها. وعندما تقع المادة المقتبسة في بيئة الحضارة الجديدة سيكون لها صدئٌ ورنينٌ آخر، حتى لو لم تتعرض الى تحوير وتعديل واعيين، لتتلاءم مع الظروف الجديدة. والواقع ان كل اقتباس أدبي يصبح من الناحية العملية «إبداعاً».

يبدو لنا في حالة «سفر أيوب» ان الأدب البابلي أعطى الدفعة الأولى وكان النقطة التي انطلق منها مؤلف «العهد القديم». لقد كانت مسألة عذاب الأبرياء من القضايا الهامة التي شغلت بالضرورة إهتمام اليهود القدامى : وقد ساعدت الظروف الاجتماعية التي سادت في السبي وفي المرحلة التي تلت ذلك على تركيز إهتمام اليهود نحو مثل هذه القضية. فكانت قصيدة «اللاهوتي البابلي» أو غيرها من النصوص الأدبية مثابة المرشد الذي قاد مؤلف العهد القديم الى اختيار أسلوب طرح هذه القضية وكيفية حلها والأسلوب الفني للتعبير عنها : ومن المحتمل ان مؤلف «سفر أيوب» قد اختار تحت تأثير القصيدة البابلية أسلوب الحوار لكتابه، ومن المحتمل أيضاً انه استعار بعض التفاصيل، ولكن رغم كل هذا لم يكن صدئ «اللاهوتي البابلي» في حوار «سفر أيوب» بقوة يمكن الحديث معها عن الاقتباس المباشر. فمن حيث الشكل الفني أو محتوى الفكرة يقف كتاب «سفر أيوب» عن «اللاهوتي البابلي» بمسافة أبعد بكثير من المسافة التي تفصل «اللاهوتي» عن القصيدة البابلية القديمة حول «المعذب البريء».

تنتمي المؤلفات السومرية البابلية الأربعة التي تناولناها الى مجموعة الأدب «الفردية». ويمكن على أساس مادة هذه المؤلفات المتباعدة في تواريخها والمقاربة في مواضيعها ان نطرح للنقاش موضوع التقليد والتعاقب، ودور الابداع الحر في الأدب السومري البابلي. ويمكن صياغة وجهة نظرنا حول هذا الموضوع على النحو التالي : يتجلى دور التقليد في الابداع الأدبي في بلاد الرافدين وقبل كل شيء، في التشبث بمواضيع متماثلة والميل الى أساليب وشخصيات وتراكيب لغوية متماثلة. أما حرية الابداع فتتجلى في حرية إختيار هذا العنصر التقليدي أو ذاك. لقد كان المؤلف حراً في اختيار الوسائل والأساليب الفنية. وهنا بالذات تتجلى شخصية المؤلف في أوضح صورها - ذوقه، خياله، حدسه، وابتكاره. أما في المجال الايديولوجي فلا تلاحظ فوارق ذات شأن. عندما يختار المؤلف موضوعاً تقليدياً ما، بوسعنا أن

يقوم ببعض التغييرات ويحور الدوافع والتفاصيل، ولكنه لا يمس القضايا الجوهرية ؛ فالاعتبارات الأساسية والاستنتاجات الجوهرية تبقى ثابتة لا تتغير. ويمكن مقارنة المؤلفات الأدبية البابلية ببناء من المكعبات : مهما اختلفت وتبرقعت العمارات فانها تتكون في العادة من نفس «البلوكات»، وينحصر الاختلاف في الاختيار وطريقة ربط الأجزاء. ويبدو ان تقاليد الابداع الشفهي تؤثر في هذا المجال. ولابد من التذكير بأن المقارنة المشار اليها للتو لا تمس كفاءة المؤلفين القدامى وقدرتهم على ابداع مؤلفات عميقة أصيلة واكتشاف سبل ووسائل فنية جديدة^(١٥٧).

وكما سبق أن أشرنا، فإن قصيدة «اللاهوتي» والمؤلفات الأخرى من هذه السلسلة تنتمي الى المجموعة الثانية (المؤلفات الفردية) حسب تقسيمنا المقترح. وسبق أن أطلقنا على هذه المؤلفات اسم القصائد الدينية – الفلسفية. هذه التسمية رمزية بالطبع، على الأقل، بالنسبة لجزئها الثاني (الفلسفي). فلم تعرف بلاد الرافدين القديمة الفلسفة بمفهومها المعروف^(١٥٨). لم تكتسب حكمة البابليين طابعاً منطقياً مجرداً فبقيت حتى آخر أيامها في مجرى البناء الأسطوري التقليدي الملموس. ونحن نتفق مع وجهة نظر س. أفرينسوف : «إن أفكار المصريين والبابليين واليهود القدامى في أرقى درجة منجزاتهم ليست بالفلسفة، لأن موضوع هذه الأفكار لم يكن «الكينونة» بل «الحياة» وليس «الحقيقة» بل «الوجود»، انها لا تستخدم «الأصناف» بل الرموز الغير مصنفة نوعي الانسان في العالم. وخلافاً لهؤلاء فإن اليونانيين تمكنوا أن يستخلصوا من تيار «الظواهر» في الحياة «الجوهر» الثابت المتماثل (سواء «الماء» عند طاليس، أو «العدد» عند فيثاغورس، أو «الذرة» عند ديموقراطيس، أو «الفكرة» عند افلاطون). ومن هذا «الجوهر» إنطلقوا في محاكماتهم العقلية، وبهذا وضعوا بداية الفلسفة. لقد حرروا التفكير النظري للكينونة الذاتية. لقد كان التفكير النظري موجوداً قبلهم بالطبع، ولكنه كان على الدوام في حالة ترابط كيميائي (ان صح التعبير) داخل شيء ما. وعلى أيديهم تحول التفكير النظري، ولأول مرة، من التفكير «بالمالم» الى التفكير «عن العالم»^(١٥٩).

وهذا، بأي حال من الأحوال، لا يعني ان البابليين وغيرهم من شعوب الشرق الأدنى لم يفكروا جدياً بالقضايا الحياتية العميقة، أو ان حكمتهم كانت سطحية بدائية غيرناضجة. «من الخطأ أن نجزم بأن سفر أيوب أقل عمقاً من

أكثر الابداعات الفلسفية الاغريقية شهرة (بأي ميزان يمكن التأكد من صحة هذا الحكم ؟)، ومع ذلك لا يمكن اعتبار سفر أيوب من الفلسفة، بل أي شيء - «حكمة» وحتى «تفلسف»^(١٦٠). نحن هنا إزاء نمط آخر من التفكير، يتجلى بكل وضوح في الملاحم الشعرية البابلية أيضاً. ان «اللاهوتي البابلي» و «المعذب البريء» والمؤلفات الأخرى التي تنتمي الى هذا النوع مكرسة لأهم المسائل الخلقية والكهنوتية والاجتماعية. الا ان النقاش هنا غير مفتوح، بل كأنه مضاف وممتد بالنماذج المادية - الملموسة ومن أجل جره الى السطح لابد من بذل بعض الجهد.

لننتقل الى تحليل وتقييم المحتوى الداخلي الخفي لقصيدة «اللاهوتي البابلي» والمؤلفات الأخرى المشابهة لها. وسنقوم بنفس الوقت بمقارنتها مع بعض النصوص التي تنتمي الى النوع الأول (حسب التصنيف المقترح) وكذلك مع نصوص أخرى من النوع الثاني. بعدها سنقارن الصورة الناشئة عن المعتقدات الاجتماعية والأخلاقية البابلية، مع مايتوفر من تصورات ومعتقدات في المؤلفات الآشورية.

للمقارنة إختارنا النصوص التالية : «مواظ شوورباك»^(١٦١) «ملحمة أتراخسيس»^(١٦٢)، سلسلة «شوربو»^(١٦٣)، «ليبشور»^(١٦٤)، «مؤاسة قلب الاله»^(١٦٥)، وحديث السيد مع العبد»^(١٦٦).

تنتمي جميع هذه النصوص (عدا الأخير) الى النوع الأول، أي المؤلفات التي تعكس الآراء والتصورات واسعة الانتشار.

نحن لا نعتبر مقترح التصنيف المقدم للمؤلفات البابلية الى نوعين نهائياً، بل يمكن عند توفر معلومات جديدة أن يتغير في المستقبل. ولكن في نفس الوقت لا يمكن إعتباره اصطلاحياً بصورة مطلقة وقائماً على أساس الافتراض فقط. لقد أخذنا بنظر الاعتبار في هذا التصنيف مجموعة من العوامل والاعتبارات، مثل الغرض من النص، ولمن هو موجه، وسعة انتشاره. ونحن هنا لا ننفي احتمال وقوع أخطاء (على سبيل المثال - عدد النسخ المكتشفة ناتج عن ماتم اكتشافه ولا يعكس العدد الأصلي).

وهناك سؤال هام آخر ينبغي التوقف عنده : ماهو مدى انتشار الأفكار الفعلية، التي وردت في النصوص المدونة ؟ نحن لا نشارك ج. شميكل تشاؤمه حين عبر عن شكوكه في تمثيل الآراء الواردة في الآثار الكتابية لغالبية سكان بلاد الرافدين^(١٦٧). لا يمكن الحديث عن الآثار الكتابية بشكل عام : ان

تصنيف المصادر على أساس النقد الداخلي (تصنيفنا المقترح) يمكن أن يقربنا من فهم وإدراك مدى الصدى الذي كان يلقيه كل مصدر على حدة. أضف الى ذلك ليس هناك أي أساس للإفراض بأنه كانت هناك هوة عميقة يصعب اجتيازها تعزل فئة ضيقة مميزة من السعداء المتعلمين عن الغالبية الجاهلة المظلمة من السكان. لم يكن التعليم في بابل في الألفين الثاني والأول قبل الميلاد مقتصراً على النخبة، رغم الصعوبات الفعلية التي كان يجابهها التعليم بسبب الاشكالات الكبيرة المتعلقة بعملية تعلم الكتابة. لقد دلت التقييدات الأركيولوجية التفصيلية في الطبقات الحضارية التي ترقى الى العصر البابلي القديم على ان الألواح الطينية التي دونت عليها النصوص الأدبية قد وجدت في الكثير من البيوت المتواضعة والميسورة والمتوسطة^(١٦٨). كان سكان هذه البيوت من الكهنة وخدمة المعابد، والتجار والمرايين الصغار^(١٦٩). وما كان لهؤلاء أن يخزنوا هذه الألواح في بيوتهم لو لم يكن فيها من يجيد القراءة. (ويمكن للوثائق العملية والأختام والرسائل أن تصل الى بيوت الفقراء أيضاً، ولكنها بالطبع ليست دليلاً على ان صاحب البيت كان متعلماً). وتوفر معطيات تدل على ان التعليم شمل النساء أيضاً في مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. ويمكن أن نضيف الى كل هذا شيء آخر : لم يكن للانسان المتعلم في بابل مكانة متميزة^(١٧٠)؛ مثلاً كان يوجد في العصر البابلي القديم الكثير من كتبة الشوارع الذين يقومون بصياغة الوثائق وكتابة التعاويذ والرسائل للأميين. بالطبع كانت النظرة الى المعلمين والمثقفين نظرة إحترام وتقدير، الا ان هؤلاء لم يكونوا عملة نادرة، ولم يشكلوا فئة منعزلة. لذلك من الخطأ عزل الحضارة «الكتابية» عن الحضارة «الشعبية» في بلاد الرافدين واعتبار الآثار الكتابية القديمة مقتصورة على ثقافة النخبة السياسية والاقتصادية. لقد كان القسم المتعلم من السكان على اتصال حي لا ينقطع مع الجمهرة الأخرى، وكان يقاسمها الكثير من المعتقدات، وخاصة مايتعلق بالمعتقدات الأخلاقية.

حاولنا في دراسة سابقة مكرسة لمناقشة مصادر المجموعة الأولى (في المقام الأول اللوح الثاني من سلسلة «شوريو»)^(١٧١) تقديم السمات والميزات العامة للأخلاق البابلية، وتحديد أهم المبادئ والمعتقدات الأخلاقية. سنعيد بعض الملاحظات التي ثبناها آنذاك لنرى ماذا كانت المعلومات المستجدة تؤكد هذه الملاحظات أو تنفيها. ولنبدأ من الملاحظات ذات الطابع العام.

تعتبر مسألة التغلب على نهاية الوجود الانساني إحدى المسائل المركزية^١ للحضارة الروحية في كل مجتمع تاريخي. فالموقف من الموت، التصورات عن المصير بعد الموت، التي تبلورت في الوعي الاجتماعي تلعب دوراً بالغ الأهمية في بلورة منظومة القيم وتحديد سلوك كل فرد.

في الوعي القبائلي العشائري يتجسد الفرد كجزء من الجماعة، فلا قيمة له بحد ذاته؛ المهمة الأولى هي المحافظة على الكل - السلالة، القبيلة، العشيرة... الخ. ومادام هذا الكل المتكامل قائماً، فإن وجود أفراده يبقى مضموناً : فالأفراد الراحلون يعودون من جديد مجسدين بالمولودين الجدد. لقد حُلّت مشكلة الوجود الانساني في هذا المجتمع حلاً مقبولاً من قبل أفرادهم. أما في الوعي «الفوق ذاتي» كما في بعض النظم الدينية الهندية، فإن القيمة الأساسية لا تكمن في «أنا» الانسان، بل في مشاركته لئله. كذلك نلاحظ ان مصير الانسان لا يقع في مركز الاهتمام. ولكن وعي البابليين لا ينتمي لا الى هذا النوع ولا الى ذلك. لقد كان وعياً ذاتياً محضاً. فالفرد هنا هو الذي يتجلى بمثابة الوحدة الأساسية، وليس العائلة أو القبيلة. وقد أخذ هذا الوضع يتبلور منذ الألف الثاني قبل الميلاد على الأقل. وارتباطاً بذلك احتل السؤال عن الموت ومصير الانسان بعد الموت مركز الصدارة في اهتمامات البابليين. فتراجعت معتقدات العصر الغابر (النظام القبلي) عن الانبعاث والعودة الأزلية بعد الموت، ولكن لم تظهر بدائل «ضمانات» أخرى تكفل الخلود. لم تكن للآلهة البابلية صفة الشمول التي تسمح لها ضمان خلود الذات التي ارتبطت بها^(١٧٣). وفي هذا الوضع الوسيط تكمن مأساة الوعي الديني البابلي، وهو أحد المنابع الأصيلة للتشاؤم الباطني الدفين عند السومريين والبابليين.

نستطيع الحكم على المعتقدات البابلية عن العالم السفلي والمصير الذي ينتظر الانسان من خلال مجموعة من النصوص : «حلم أنكيديو» في اللوح الثامن من ملحمة جلجامش^(١٧٣)، وكذلك اللوح الثاني عشر من الملحمة ذاتها^(١٧٤)، و «أنكيديو في العالم الأسفل» و «دخول عشتار في العالم الأسفل» و «حلم الأمير في العالم الأسفل».

إن الصورة التي تتجلى أمامنا ليست سارة أبداً. إن «ديار اللاعودة» البابلية أسوأ بكثير من «عدم الوجود» انها «شيء ما يشبه الحمام الخشبي الذي يقلي، تجد العناكب في جميع الزوايا، وهذا هو الخلود بعينه». هنا يتلظى الموتى

بدون أي أمل في البعث أو الولادة الجديدة^(١٧٥). ولم تتبلور عند البابليين فكرة عن الحساب في العالم السفلي^(١٧٦)؛ شيء واحد ينتظر الصالحين والأشرار على حد سواء، الكآبة والخمول. وتكون الحالة أفضل نسبياً لمن خلف أولاداً من بعده، وهي أسوأ بالنسبة لمن لم يُسَلِّمْ جثمانه للدفن^(١٧٧).

أما في مصر القديمة فإن الحياة الأخرى تتواصل بدون أن تتوقف هذه الحياة بكل مظاهرها، وخاصة السارة منها : تبقى الروح، ويحفظ الجسد بالتحنيط. والمقبرة هي البيت، إذ كان المصريون ينكرون حقيقة الموت. أما في بلاد الرافدين فكل شيء ينتهي عملياً مع الموت. من هنا نفهم جيداً ذلك الرعب الرهيب الذي أصاب جلجامش حين واجه موت انكيكو. وبالطبع ضمن الأفق الكئيب الذي يطبع اللاوجود في العالم السفلي، يعتبر البابليون الموت شراً مطلقاً. «فليس هناك أعز من الحياة المترفة»^(١٧٨). هكذا يعلم شوروباك ابنه. ويجري التأكيد على هذه الفكرة على لسان الصديق في قصيدة «اللاهوتي»^(١٧٩)، فالمعذب يتشكى بمرارة عند إشارته إلى الحالات التي يستوي فيها الصالحون والأشرار، فلا يكافأ الصالحون والأبرار، ويبقى الأثمون والأشرار بدون عقاب. لكن شكوكه في «واقعية» المبدأ الذي يسير أمور الحياة، لا تقود إلى بلورة مقترح بديل. وفي مؤلف «حديث السيد مع العبد» تتبلور واضحة فكرة المصير المشترك للناس بعد الموت :

إنهض وامض بين أطلال الماضي

سترى جماجم الأولين وآخرين

أين الصالح بينهم وأين الشرير ؟

كل إهتمامات البابليين وقيمهم تنحصر في هذا الجانب : لاشيء يستحق الاهتمام بعد القبر. تنحصر آفاق الوجود، التي تنكشف أمام البابلي، بين المهد والحد، ولذلك يكون من الطبيعي أن تتركز كل الجهود لأطالة المسافة بينهما قدر المستطاع. والموت، الذي هو نقيض الحياة، يصبح في نفس الوقت نقيض الخير، أي الشر. والشر هو الموت وكل مايقود إليه (المرض والعذاب... الخ). والخير هو الحياة وكل مايساهم في استقرارها.

من أهم العوامل المهمة الأخرى التي أثرت في المعتقدات الأخلاقية البابلية هي فكرتهم عن القدر والمصير (انظر الفصل الثاني). ماهو نصيب الجنس البشري ؟ من خلال الكثير من النصوص الأسطورية نستطيع التعرف على دور الناس في هذه الحياة^(١٨٠). ورغم الفارق الزمني الذي يفصل بين

هذه النصوص، الا انها متوافقة مع بعضها وتتفق جيداً وتؤكد مجتمعة مايلي :

لقد خلق الناس لخدمة الآلهة، ولتنفيذ تلك الأعمال الشاقة المنهكة، التي كانت من نصيب الآلهة قبل خلق البشر^(١٨١)، وكذلك للمحافظة على التعاليم الإلهية وتنفيذ مشيئة الآلهة - وبضمنها التقيد بقواعد السلوك الاجتماعي التي تحدثنا عنها من قبل.

ورغم صلة القربى بين البشر والآلهة^(١٨٢)، فقد جبلوا على طبيعة متباينة منذ البدء، اذ ان الناس أموات منذ البداية^(١٨٣).

عندما خَلَقَت الآلهة البشر

خَصَّت الإنسان بالموت

وتركت الأعمال بأيديها^(١٨٤).

كان الموت شيئاً شاعراً كريهاً بالنسبة للبابل، وكذلك لم يكن العمل محبباً، كما يبدو. ومن العجيب حقاً أن يكون الحديث عن العمل في المؤلفات الأدبية ظاهرة نادرة الى مثل هذا الحد. ولكننا نجد في النقوش الرسمية (وفي كثير من الحالات) وصفاً للأعمال الانشائية - مثل حديث آشور بانينبال عن بناء القصر الجديد. ويقول المؤلف عند وصف القصر والمراسيم التي رافقت بناءه : «لقد أمضى الذين يصنعون الآجر والذين يحملون السلال النهار مرحين مع الموسيقى». ولكن حماس عمال البناء أمر مشكوك فيه، كما يبدو. كانت الأعمال الاجتماعية عبئاً ثقيلاً، وكانت أحوال العمال لا يحسدون عليها^(١٨٥).

في النصوص القديمة يمكن أن نلاحظ المديح الموجه للعاملين في مجال الفن والتباهي بالأدوات والمصنوعات، ولكننا لا نلاحظ أي تمجيد لعملية الشغل ذاتها^(١٨٦). لقد أصبح العمل الجسدي (ويبدو أن العمل الآخر لم يعتبر من العمل) في المجتمع الطبقي المتطور، الذي بلغه المجتمع البابلي في الألف الثاني - الألف الأول قبل الميلاد، من نصيب العبيد والفئات الاجتماعية الدنيا. وهكذا، أيضاً كان ينظر اليه ممثلو الطبقات الميسورة. أما بالنسبة للفقراء والعبيد، فلم يكن أمامهم خيار آخر، فهم مرغمون عليه دون أن يروا فيه أي سمو. فيبدو أن حب العمل في بلاد الرافدين لم يكن من الفضائل المقررة، والكسل لم يكن يدان كذيلة^(١٨٧).

إن الآلهة البابلية لم تخص البشر بالعمل والموت فقط، إنما بالأفراح والمسرات أيضاً. والأفراح هي التي أنمشت الحياة عند البابلي وجعلتها مقبولة

وجد عزيزة. وتقدم لنا نصائح سيدورا الشهيرة في ملحمة جلامش صورة
بليغة عن طبيعة هذه الأفراح^(١٨٨):

عـلـك تـفـرح نـيـلـاً نـهـاراً
أقـم كل يـوم عـيـداً بـهـيـجاً
أرقـص وألـعب في الـليـل والنـهـار
شـعـرك نـظـيف ورأسـك مـفـسـول
انـظـر كـيـف يـأخـذ الـطـفـل بـيـديـك
اسـمـد زـوجـتـك بـيـن أحـضـانـك
فـي هـذا فـقـط امـر الـانـسـان

«رغم العلاقات التجارية المعقدة والمتطورة، إلا أن الأخلاق ظلت في
الكثير من جوانبها تحمل طابعاً «قبلياً». كان كل فرد يعرف المهام الأساسية
التي تفرضها الحياة الاجتماعية، لذلك لم تكن هناك حاجة لتثبيتها وتدوينها
في النصوص. كان جميع المواطنين، والحكام على الخصوص، يلعبون دور
المحافظ على القواعد المُقرّة، وعلى كل منهم أن يتقيد بها، وكل ينطلق من
الموقع الذي يشغله : الحكام في المدن، والشيوخ في الأحياء، والآباء بين
الأبناء^(١٨٩)». ولكن العلاقة بين عالم الآلهة وعالم البشر لم تكن علاقة
انسجام على طول الخط، رغم معرفة الجميع بالتعاليم الإلهية. ولم يقتصر
الأمر على الخرق المتعمد لهذه التعاليم من قبل البعض، أو خرقها سهواً،
فالتجربة العملية قد أثبتت أن التقيد الصارم بالتعاليم الإلهية لا يضمن
النتائج المرجوة بالضرورة. لقد لاحظ الناس منذ العصور الغابرة عجزهم
عن بلوغ رغبات ونوايا الآلهة. ويوجد في نقش جودا «القرن التاسع عشر قبل
الميلاد» فكرة، أصبحت فيما بعد مثلاً شائعاً يقال عندما يراد التأكيد على
استحالة بلوغ المشيئة الإلهية : «الرب ذو القلب (أي الفكرة) بعيد
كالسما»^(١٩٠).

وتجلت هذه الفكرة في القصائد التي عالجنها، مثل «المعذب البريء» و
«اللاهوتي البابلي»، حيث يعود إليها الصديق مرات عديدة :

58. أنت تقف على الأرض وأفكار الإله بعيدة

82. أفكار الإله، مثل كبد السماء

256. مثل كبد السماء، قلب الإله بعيد

264. يبصرون ولكن لا يفقهون حكمة الآلهة

ويبدو أن هذه الفكرة أصبحت موضوعاً عاماً، إذ لم تعد غريبة على النصوص الدينية حيث يفترض ألا تكون موجودة : فأى فائدة ترجى من الطقوس اذا كان التفاهم مع الآلهة أمراً مستحيلاً ؟ ولكن هذه الفكرة ترد في تلك النصوص بصيغة غير مباشرة وحذرة ؛ فالمتمدن يلجأ الى عجزه عن فهم أوامر الآلهة^(١٩١). ولكن الفكرة ذاتها تتخذ طابعاً عديمياً في «حديث السيد مع العبد». ويرقى هذا النص كما هو معروف الى القرن الرابع عشر - الثالث عشر قبل الميلاد^(١٩٢).

اتعلم الإله الجري مثل الكلب وراءك
فتارة يطلب منك الطقوس، وتارة لا تسال الله،
وتتارة شـيـء آخر (١٩٣).

ومن الطريف أن نشير الى ان الكلمات المقتبسة من هذا الأثر الأدبي الفريد وجدت صداها في إحدى المقولات الواردة في «تعاليم شورويك» التي تشكل، كما يبدو، مجموعة من الأمثال السومرية القديمة : «السماء بعيدة والأرض عزيزة»^(١٩٤).

نعتقد ان هذه الحكمة تعبر تعبيراً موجزاً ودقيقاً عن جوهر وعي السكان في بلاد الرافدين، أولئك الناس العمليين، المتوجهين كلياً نحو الأرض، وكل ما هو أرضي. ولكن لابد من الإشارة الى ان الصعوبات التي جابهت البابليين في علاقتهم المتبادلة مع الآلهة سببت لهم الكثير من الحيرة والحذر، فولد ذلك حالة عامة من عدم الثقة الداخلية والشك والخوف^(١٩٥).

وبالارتباط مع صورة العالم التي تكونت عند سكان بلاد الرافدين، حيث كل شيء مقرر من قبل الآلهة، نشأت نظرية البابليين عن الخطيئة ؛ مخالفة المشيئة الإلهية عن وعي أو سهو. «لقد نذر الانسان نفسه لتنفيذ المشيئة الالهية كما فهمها. واذا خالفها في الواقع، فيعني انه أثم»^(١٩٦). وكان ينظر الى الخرق المتعمد أو غير المتعمد للمراسيم الطقوسية وقواعد السلوك كخطيئة، وينفس المستوى : كل تصرف أو سلوك من هذا النوع هو مخالفة للمشيئة الإلهية، ويمكن أن تجر على المذنب عواقب وخيمة.

راجت في الأدب فكرة تقول ان البابليين يعتقدون أن الأمراض والمحن تقع بتأثير الأرواح الشريرة التي لا يردعها رادع. وعدد الشياطين لا يحصى. وهم ينقضون على الأخيار وعلى الأشرار. والوسيلة الوحيدة لطردهم هي الصلوات والتعاويد، علماً انها لم تكن دائماً تعطي النتائج المرجوة. ولاثبات صواب هذه

الفكرة يشير الباحثون ان الدولة ظلت حتى آخر عهدها تعترف رسمياً بـ «أيام المحن»، وهي الأيام التي تنشط فيها الشياطين الأشرار نشاطاً فعالاً^(١٩٧). ويبدو ان هذه الفكرة كانت موضع قبول لدى الكثيرين، ولاسيما الناس البسطاء، وقد وجدت انعكاسها في القوانين الرسمية للدولة الآشورية الحديثة، أي إنها أصبحت وجهة نظر كهنة القصر.

يعتقد ياكوبسون ان الدين وبعض جوانب الحياة الروحية في بلاد الرافدين شهدت نوعاً من التحلل والتقهقر، وذلك مع مطلع الألف الأول قبل الميلاد^(١٩٨). بالفعل، فقد كان لا بد أن يظهر تأثير الشعوب المتأخرة نسبياً في المجال الحضاري، كالأشوريين والآراميين، وكذلك اتساع الدولة والحروب الخارجية المستمرة والحروب الداخلية الدموية. ففي المجال الديني، حيث الطابع الطقوسي مازال جد متين، حصلت عودة الى الطقوس البابلية القديمة، وازدهر السحر وشاعت الشعوذة، وهذا ما يؤكد العدد الهائل من التعاويذ التي وصلت من ذلك العصر^(١٩٩). ومع ذلك فإن المعتقدات البابلية التي تبلورت خلال الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، ظلت شائعة أيضاً، رغم ان دائرة المؤمنين بها أخذت تتقلص تدريجياً.

كانت هذه العملية في بدايتها عند مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. وما ينطبق على الألف الأول قبل الميلاد لم يكن بالضرورة قائماً في العصر الذي سبقه. ان فكرة «الشياطين القادرين على كل شيء، أي فكرة التعادل بين البداية الخيرة والشريرة، ومابينهما من صراع كامن، لم تكن الفكرة الوحيدة، بل ولم تكن سائدة في ذاك العصر. فالتنصوص التي تناولتها في هذا الكتاب تبين ان الشر (الأمراض والمحن) لم يكن ينظر اليه كعقاب على عصيان مشيئة الاله، أي كعقاب إلهي على الخطيئة. إن مهمة طقوس «شوربو» و «ليبيشور» و «ماساة قلب الاله» كانت تتلخص في كسب عطف الآلهة على المنكوب، وفي ذلك ضمان لاستعادة الصحة والهناء ؛ إن طهارة المريض من الذنوب تتلخص في إزالة السبب الأول لمرضه. وقد تحدد دور الجن في نص «شوربو» بوضوح :

الى هناك، حيث غضب الاله، يسرعون، يأتون بالسكينة

يهاجمون الانسان، الذي تخلص عنه الاله،

فيكسونه كما يكسى بالثياب

هذه الكلمات تلقي الضوء على ميكانيزم العقاب الالهي : فالعقاب ينفذ

بواسطة الشياطين، وبمعرفة الآلهة^(٢٠٠). فالشياطين مسيطرون على من تخلى عنه الاله الذي يحميه. نلاحظ في «المعذب البريء» كيف ان الشياطين تفر هرباً، ما أن ينال مغفرة مردوخ^(٢٠١). ونجد نفس الفكرة، إنما في انعكاس مرآتي، في قصيدة «اللاهوتي البابلي» حيث يشكو المعذب لأن الاله لم يقطع الطريق على الشياطين.

كان لدى البابليين الكثير من المصطلحات للتعبير عن الخطيئة : «الجريمة»، «الإثم»، «الخطيئة»، «الذنب». هكذا تترجم الكلمات الأكديّة : nittu , gillatu , arnu ،... الخ. ولئن كانت الدقة في ترجمة هذه المصطلحات لا تشكل أهمية كبيرة عند الباحث في التأريخ السياسي أو الاجتماعي - الاقتصادي لبلاد الرافدين، فإن الدقة هنا تقرر الكثير من المسائل. ويلاحظ ان البعض يترجم الكلمة ذاتها بمعان مختلفة في النص الواحد^(٢٠٢). ونحن لا نعتقد أن هناك أساساً لاعتبار هذه الكلمات مترادفة.

يؤكد ي. مورغنثايتيرن ان مفهوم الخطيئة في البابلية كان يعني الدنس الطقوسي، ويمكن التكفير عنها بالمراسيم الطقوسية^(٢٠٣). قد تكون فكرة الخطيئة قد تبلورت عند البابليين نتيجة معتقداتهم عن الدناسة الطقوسية. ولكن من الخطأ حصر الخطيئة في هذا النوع فقط، أي ان الخطيئة هي عدم النقاء، أو عدم الطهارة الطقوسية، بالفعل، فالخطيئة عند البابلي لا تخلو من طابعها المادي كما يقال ؛ نوع من النجاسة الخاصة التي يمكن غسلها ونقلها أو تحويلها من حاملها الى أي شيء آخر والخلاص منها. لكن هذا ليس سوى جانب واحد، وهو ليس الجانب المهم - حالة الخطيئة، أو بشكل أدق الحالة القائمة نتيجة اقتراف الخطيئة. ولكن جوهر الأمر يكمن في شيء آخر، بدونه لا يمكن أن يدور الكلام عن مفهوم «الخطيئة». لنلاحظ ان الخلاص من الخطيئة يتطلب ليس فقط القيام بالطقوس الضرورية، بل إعلان الندامة أيضاً^(٢٠٤).

لقد أشرنا الى بعض الحالات (وهي الأهم حسب رأينا) العامة التي تقرر المعتقدات الاجتماعية الأخلاقية عند البابليين. لننتقل الى معالجة هذه المعتقدات بالتفصيل يعتبر اللوح الثاني من نصوص «شوربو» من بين أهم المصادر المعروفة من حيث حجم ونوعية المعلومات الواردة فيه. ونصوص «شوربو» عبارة عن سلسلة طويلة من التعاويذ والصلوات، وشروح وافية عن مراسيم السحر التي تقام للمرضى وغير ذلك. نشأت هذه النصوص في وسط كهنوتي، الا انها كانت تقرأ في الكثير من المناسبات الطقوسية، ويفترض انها

كانت واسعة الانتشار ومعروفة من قبل الكثير. وما يؤكد على شهرة هذه النصوص هو العدد الكبير من القوائم التي اكتشفت في مختلف مدن بلاد الرافدين. وقد عرفت هذه النصوص منذ العصر البابلي القديم، وهناك لוחان يرقيان الى عهد تيجسلا تيليزر الأول (١٠٧٧ - ١١١٠ ق.م.) وبعض آخر يرقى الى عهد سرجون (القرن الثامن ق.م.) أما التعديلات النهائية فقد تمت في العصر الكاشي.

كانت طقوس «شوربو» تقام عندما يعجز المريض عن تحديد الذنب الذي إقترفه. يقوم الكاهن الواعظ، الذي دعي خصيصاً، بتعداد الآثام المحتملة، لا بد أن يرد الإثم الذي جر على المريض حالته المأساوية. واللوح الثاني من سلسلة «شوربو» عبارة عن قائمة بالآثام والخطايا ♦.

تحتل الآثام والخطايا ذات الطابع الديني الطقوسي الجزء الأكبر من هذه القائمة مثل أكل الأغذية المحرمة والممنوعة (انظر الأسطر 5 , 69 , 95)، والتلامس المباشر مع شخص غير طاهر من الناحية الطقوسية (الأسطر من 98 إلى 103)، و المحاولات الخائبة للإحتكاك بعالم الآلهة أو الشياطين (الأسطر من 104 إلى 128)، وزيارة المناطق والأماكن الدنسة من الناحية الطقوسية (السطر 93 , 94)، وعدم الاكتراث بالاله الخاص والإلهة الخاصة والاستخفاف بهما (الأسطر ، 76 ، 77 ، 80 ، 75)، ثم تليها التجاوزات في السلوك الاجتماعي، وهي تخضع للحساب وفق القوانين، وكذلك التجاوزات التي تحمل طابعاً أدبياً معنوياً من تجاوزات النوع الأول - ممارسة السحر والشعوذة (السطر 68) وشهادة الزور والافتراء على الناس، والاتهام الباطل (السطران ، 14 15) والسرقعة (السطر 50 ، 85) وإراقة الدماء (السطر 49) وعدم احترام الوالدين، والأكبر سناً (السطر 35 ، 36)، والفجور (السطر 44) والاستحواذ على أملاك الغير (السطر 45 ، 46)، الفش في المعاملات التجارية (الأسطر 37 ، 42 ، 43).

وتشير السلسلة ذاتها الى خطايا أخرى مثل الكذب والخداع (الأسطر : 74 ، 6 ، 38 ، 57)، وإثارة الشغب، والعنف، والاغتصاب (الأسطر : 59 ، 60 ، 84 ، 14 ، 58)، وإضطهاد الضعفاء (السطر 18) وعدم مساعدة المحتاجين (، 51 ، 29 ، 30 ، 31) وعدم الإخلاص للناس (96 ، 97) والنميمة والوشاية (7) وبيث

♦ انظر نص ترجمة اللوح الثاني من سلسلة «شوربو» في الملحق.

الفرقة بين الأقرباء وإثارة الفتنة بينهم (الأسطر من 20 إلى 28 و 71 ، 72). هذا مع العلم ان القانون يسمح بتفريق أفراد العائلة، مثل ايداع البعض منهم في بيت الدائن.

وفي سلسلة «ليبيشور» القريبة جداً بمحتواها من سلسلة «شوريو» يمكن العثور على إضافات طفيفة لقائمة الاثام المذكورة^(٢٠٧) وكذلك في مؤلف «مأساة قلب الآلهة» الذي يتميز بطابع أقل طقوسية. ففي النص الأخير ترد إشارات تحرم القسم الطائش والجذف بالاله^(٢٠٨): «في غضب قلبي أقسمت بالهي»، وتحريم التجاوز على ممتلكات الآلهة^(٢٠٩)، وعدم الاكتراث بالذنوب الشخصية^(٢١٠) «لقد غفرت لنفسي ذنوبها»^(٢١٠)، وعدم الوفاء بالعهد^(٢١١).

ومن الطريف اننا لا نجد في هذه النصوص نقداً للولع المفرط بالخمر^(٢١٢) أو للأخلاق الخلية (في الحالات التي لا تمس «المصالح الشخصية»، أي عندما لا تكون الخلاعة متعلقة بنسائهم وبناتهم)^(٢١٣). لا نعتقد أن مثل هذه الظواهر كانت آنذاك غريبة على سكان بلاد الرافدين، الا انها، كما يبدو، كانت تدخل ضمن «قدر الانسان»، أي انها كانت تدخل عضواً في إطار العلاقات والأحوال الشخصية، ولم تكن تثير استياء أحد. وينبغي الإشارة الى ان غالبية النصوص التي توقفنا عندها مكتوبة، كما يقال، من وجهة نظر «رجالية بحتة»: وكأن لسان حالها يقول ان النصف الثاني من الجنس البشري غير موجود أصلاً، وهو لا يعني شيئاً على الاطلاق. لا يمكن من الناحية القانونية إعتبار المرأة في بلاد الرافدين خلال الألف الثاني قبل الميلاد كائناً بلا حقوق، لكن من الناحية النفسية، كان دورها الاجتماعي في الوعي الاجتماعي يؤدي الى تحولها الى ملك للرجل. يتجلى هذا الادراك المجسم بكل وضوح في النصوص الآشورية (يمكن الرجوع الى المقالات المكرسة لدراسة الجرائم ضد النساء في القوانين الآشورية).

إن الأفكار والمعتقدات الواردة في النصوص التي توقفنا عندها للتو، تتردد أيضاً في القصائد الشعرية مثل «المعذب البريء» و «اللاهوتي البابلي». وعلى الأقل لا يوجد في هذه القصائد ما يتعارض مع المواضيع المطروحة في النصوص الدينية الطقوسية (الصلوات، التراتيل، والتعاوين) التي توقفنا عندها. بالعكس، فعند مقارنة القصائد مع هذه النصوص، تنكشف أمامنا صورة مذهلة عن وحدة الأفكار والشخصيات والانطباعات اللغوية في أصول

كلتا المجموعتين. سبق أن أشرنا الى بعض أوجه التطابق في القسم الثاني من هذا الفصل، ويمكن ايراد أمثلة أخرى على ذلك. ولكن لا نعتقد أن هناك ضرورة : فمثل هذا التوازي والتطابق أمر طبيعي وحتمي. فالنصوص المذكورة تشكل الأدب «الاحترافي» للكهنة والوعاظ، ولا بد لمؤلفي قصائدها قد عرفوها. وكانوا بالطبع يستقون الشخصيات والمقارنات والمفاهيم من الأدب الذي نشأوا في كنفه. فمعرفة هذا الأدب «الاحترافي» كان أمراً ضرورياً، بل وواجباً مهنيّاً^(٢١٤). وسيكون غريباً جداً ألا نجد في قصيدة ايساجيل - كيني - اوبيب صدى لنصوص «شوريو». لذلك فإن الاهتمام الرئيسي، حسب رأينا، يجب أن لا ينصب على أوجه التشابه بين هاتين المجموعتين، بل على ما يميز بينهما.

سبق الإشارة الى الغاية الوظيفية للنصوص التي نحن بصدددها : القصائد - تأملات روحية، لامادية، لغرض الارشاد «أدب الوعاظ»، أما النصوص فهي مؤلفات ذات مهام ملموسة محددة، وإن جاز التعبير، مهام عملية : تطهير المذنب من ذنوبه. كانت القصائد موجهة الى فئة ضيقة نسبياً من القراء المتعلمين. أما مواظ «شوريو» وغيرها فكانت تقرأ للناس، بحضور جمهور متباين من حيث الحالة الاجتماعية والمستوى الثقافي : لقد كانت موجهة الى الجماهرة الواسعة من السكان.

أما من حيث المضمون فيمكن أن نشير الى الفوارق التالية :

إذا كانت سلسلة «شوريو» و «ليبشور» تتحدث في الأساس عن مخالفات ذات طابع طقوسي بحث، فإن القصائد كادت تغفل هذا الموضوع كلياً. ففي قصيدة «اللاهوتي البابلي» لم يخطر على بال المعذب أو الصديق مجرد فكرة القيام بمحاولة لتفسير حالة المأساة التي كان فيها المعذب. إن العلاقة بين المعذب والآلهة تحتل المرتبة الأولى أيضاً، ولكن الصعوبات التي جابهت هذه العلاقة كانت أكثر جدية : إن المبدأ الأخلاقي يبرز في القصيدة بكل وضوح. واهتمام القصائد بعالم الجن والشياطين أقل بكثير مما هو عليه في النصوص. فدور هذه المسألة في «المعذب البريء» محدود جداً. وهنا أيضاً علينا ألا ننسى الغاية الوظيفية للنصوص.

وفي مواظ «مأساة قلب الاله» نلاحظ طلب المغفرة للأب والأم والجدة، والجدة، والأخوان، والأخوات، في السلالة بأكملها. كان الناس يعتقدون، على ما يبدو، ان الفرد يتحمل أوزار السلف والأقرباء. ومثل هذه المعتقدات منتشرة

في المجتمعات ذات الوعي العشائري الراسخ. لكن لا نجد أثراً لهذه الفكرة في قصائدنا، التي تشبه بروحيتها المؤلفات «الفردية».

وعند الحديث عن «اللاهوتي البابلي» لا يمكن إلا أن نؤكد على إهتمام المؤلف بالقضايا الاجتماعية - الأخلاقية. نعتقد أن التفكير الذاتي للمؤلف يلعب دوره هنا أيضاً.

وهكذا نلاحظ بشكل عام أن إختلاف المعتقدات في نصوص كلتا المجموعتين ليس جوهرياً. والحديث هنا لا يدور عن تباين ذهني الطابع، بقدر ما يدور عن تباين في المصالح والمتطلبات، وعن انحياز الاهتمام الأساسي الى هذا الموضوع أو ذاك (ملقوسي أو إجتماعي - أخلاقي). وهذه الاختلافات لا تتحدد حسب رأينا، في التباين بين الغاية الوظيفية لهاتين المجموعتين من النصوص، بل تعكس المستويات المتباينة للوعي الأخلاقي. إن نصوص المجموعة الأولى تعبر عن آراء الجماهير البسيطة المحافظة من السكان، وهي المستودع الذي يخزن القيم والمعتقدات التي ترجع بأصولها الى عصر النظام القبلي، والتي لا يمكن التخلي عنها الا بصعوبة وببطء. أما النصوص الثانية فتتحدث عن ثقافة الفئات العليا المثقفة (القوى الأكثر ديناميكية في المجتمع)، وتعكس مستوى آخر لادراك وفهم ما يحدث في العالم. ومع ذلك فهناك الكثير الذي يجمع بينهما.

لم نتطرق حتى الآن إلا الى الجانب السلبي من سلم القيم البابلية. لقد نال هذا الجانب إهتماماً أكثر من الجانب الايجابي في المصادر التي اعتمدناها. إن إعادة تركيب هذا النوع من المعتقدات الأخلاقية في بابل تشكل مهمة معقدة جداً. ومن الصعب أيضاً إعادة تركيب منظومة الحوافز والقيم الايجابية عن طريق «قلب» الحوافز والقيم السلبية^(٢١٥)، وذلك لغموض المصطلحات الأخلاقية الأكديّة وميوعتها. ولا يمكن تحديد المعنى الدقيق للمصطلح إلا بعد دراسة شاملة لجميع المصطلحات. وعمل كهذا يعتبر من مهام المستقبل : أما حالياً فنستقتصر على تثبيت بعض المبادئ والحالات، علماً أن أساس تحديد هذه المبادئ مثبت في النصوص المعنية.

نعتقد أن القيمة العليا على المستوى الفردي كانت تتركز في الصحة والعمر المديد. لنتذكر المثل السومري، الذي أشرنا اليه من قبل، والذي يؤكد على انه لا يوجد شيء في هذه الدنيا أفضل من الرفاء. ويحتل الأطفال، الورثة، الموقع التالي في مدرجات القيم. ففي العصر السومري والعصر

البابلي الجديد كان الرجاء بالعمر الطويل والأطفال يشكل العنصر الذي لا تخلو منه ضراعة الناس الى الآلهة^(٢١٦). وتتجلى الصورة ذاتها عند تحليل نصوص اللعنات التي تتلخص بالوعيد والتهديد بحرمان الناس من الصحة والورثة^(٢١٧).

وقيم سكان بلاد الرافدين تقيماً استثنائياً عالياً المُلْك والثروة^(٢١٨)
مع المُلْك المنظم جيداً
لاشيء يقارن يا بني^(٢١٩)

ولنتذكر أيضاً ان المعذب ظل طيلة حياته يخدم إلهه، ساعياً من أجل تحقيق هذا الهدف :

72. طبقت تعاليم الآلهة منذ نعومة أظفاري

73. سجدت خاشعاً، أبحث عن الآلهة

74. فجذبت نار الجهد الذي لم يُجَدِ نفعاً

75. وهبتي الآلهة الفاقة بدل الرفاء

76. الغبي أمامي، والدميم فوقِي

إن الثروة تفتح الطريق الى الرفاء والنعيم، وهي الى جانب خدمة الآلهة من نصيب الانسان (انظر نصائح سيدورا المشار اليها قبلاً). ليس من المستبعد أيضاً أن الثروة لم تكن وسيلة فقط، بل وغاية.

وكانت «الحكمة» من القيم الروحية الأخرى، التي كان البابليون ينظرون اليها باحترام. كانت «الحكمة» تعني الخبرة الدنيوية، والعلم، والمعرفة. ففي «مواعد شوروياك» القديمة التي ترقى الى سنة 2500 قبل الميلاد تُقارن «الحكمة» بنجوم السما^(٢٢٠). وتتجلى الاحترام العميق للعلم في كلمات المعذب والصديق في قصيدة «اللاهوتي البابلي» :

5. أين الحكيم الذي يشبهك ؟

6. أين العالم الذي يضاهيك ؟

200. جَمَعَت كل الحكمة، فانصح الناس

كانت الحكمة عند البابليين من القيم المطلقة. ومجد البابليون الحقيقة، والأنصاف، العدالة، والوفاء بالعهد. لقد ألهموا هذه المفاهيم تأليهاً، فكانت «كيتو» وإلهة العدالة، ابنة «شمش» إله الشمس، وقد كانت لها معابدها الخاصة في العصر البابلي القديم^(٢٢١). وكان كل من «ديانو» و «مدانو» من آلهة العدل.

لابد أيضاً من الإشارة الى خلو النصوص، التي نحن بصدددها، من أي مديح وتبجح بالقوة، والجسارة، الشجاعة، ومايتعلق بالروح العسكرية. بالعكس، فالكلام غالباً مايدور عن الوداعة والمسالمة وعدم التهور ورياسة الجأش^(٢٢٣). وفي «مواظ شوروياك» التي تمتاز بطابعها العملي الديني ترد بصورة مباشرة نصائح ضد الشجاعة والبطولة :

عندما تذهب الى ساحة المعركة، فلا تلوح بيدك

البطل واحد فريد، والناس الاعتياديون كثيرون^(٢٢٣).

يتكون الانطباع بأن البابليين كانوا يضعون القيم ذات الطابع «التعاوني»، أي الصيغ التي تميز الفرد كمتعاون، مثل العطف والوفاء، فوق القيم ذات الطابع «التنافسي» التي تميز الفرد كمتنافس، مثل القوة، والجسارة، والروح العسكرية^(٢٢٤).

ولكننا نلاحظ صورة مغايرة في النصوص الملكية الحديثة (خاصة الآشورية). ففي الأدب الملكي تحتل القوة، والجبروت والجسارة العسكرية الموقع الأول. ولكن لابد هنا من الأخذ بنظر الاعتبار تأثير الصيغ الراسخة التي جاءت من «بطولات» الأزمان الغابرة. ويبدو ان تلك السمات كانت لدى القسم المتطور من الشعب أعلى قيمة مما كانت عليه عند الجماهرة الواسعة من الناس^(٢٢٥).

يقودنا «أدب الحكمة» البابلي الى عالم الأفكار والمعتقدات التي تبلورت عند ممثلي الطبقات الوسطى من المجتمع - الكتبة الاعتياديون وخدمة المعابد والتجار... الخ. وتشير النصوص التي بين أيدينا الى ان الاهتمام الكبير بالعمل الاجتماعي (الذي كان يميز الاغريق في عصرهم) كان غريباً على وعي البابلي الاعتيادي. كان البابلي مشغولاً في أعماله وهمومه الذاتية. فاهتمامه موجه نحو البيت، والعائلة، والسلالة، والجيران، فكان بعيداً عن ماكان يحدث خارج الحي أو الموقع السكني.

لقد نشأ هذا المزاج النفسي تحت تأثير الظروف الاجتماعية. فالبنية السياسية للمجتمع في بلاد الرافدين في الألف الثاني ومطلع الألف الأول قبل الميلاد لم تتح سوى مجال ضيق للتعبير عن الفضائل والمشاعر الوطنية : الاهتمام برفاهية المجتمع يقع على عاتق الملك أو الحاكم، والاهتمام بالمعابد مسؤولية الكهنة الكبار. واقتصر دور البسطاء المساكين في الحياة الاجتماعية على المساهمة في الاجتماعات والمواكب التي تقام في الأعياد الدينية الهامة،

وعلى السخرة، وتسديد الديون في مواعيدها المحددة وتأدية الخدمة العسكرية.

لم تعرف بلاد الرافدين القديمة الحياة السياسية كما نفهمها اليوم : فالسكان يتذمرون بصمت، وكانت تحدث أحياناً إنتفاضات فجائية أو مؤامرات تحوكلها الدوائر المحيطة بالملك^(٢٢٦). فالانتفاضة التي اندلعت ضد الآلهة في ملحمة «اتراخسيس» تعطي تصوراً عن كيفية حدوث مثل تلك الهبات الجماهيرية^(٢٢٧). لقد كان النشاط السياسي للغالبية العظمى من السكان مقتصرأ على الاخلاص للمجتمع (الحي، المدينة) والسلالة والملك^(٢٢٨). أما شؤون الحكومة، ومصير الدولة والمملكة، ومناقشة التفاصيل التي تهم البلاد، فيبدو انها كانت من مهام دائرة ضيقة من الأفراد في الحاشية المالكة وعلماء وكهنة القصر.

من النادر جداً أن يتحدث «أدب الحكمة» البابلي عن الرق والعبيد، فلا نجد سوى في «مواعظ شوروباك» نصيحة لشراء العبيد من الأرض الأخرى، وليس من أفراد القبيلة، أو العبيد الذين ولدوا في البيت^(٢٢٩). وهذا الأمر لا يثير الدهشة، لأن العبودية في الشرق القديم لم تكن معضلة أمام القدامى أنفسهم : فكون الرق طبيعياً ومشروعاً قد تغفل في جميع طبقات المجتمع القديم، العبيد والأسياد على حد سواء^(٢٣٠). وفي بلاد الرافدين، وربما في الشرق الأدنى القديم بأسره لا وجود للمجابهة القديمة المعروفة بين مفهومي «الحر - العبد»، لقد حل محلها التناقض بين «السيد - العبد». وكما يبدو من المصادر التاريخية ان مفهوم «حر» و «حرية» لم يكن موجوداً في بابل. هنا نجد «المعتوق» فقط، بمفهوم، المتحرر من هذه الالتزامات أو تلك. ان العلاقة «العبد - السيد» تحدد كل المستويات في سلم الحكم في مجتمعات الشرق الأدنى القديمة. أما من وجهة نظر الاغريق في العصر اليوناني الكلاسيكي، فان «كل من ليس في اليونان عبد»^(٢٣١).

ناقشنا المعتقدات الاجتماعية - الأخلاقية عند البابليين، كما بدت لنا في النصوص الأدبية للألف الثاني قبل الميلاد. ولنحاول الآن بيان السمات العامة لتلك المعتقدات : تبدو لنا أخلاق البابليين كمجموعة من القيم والحواجز والمعايير المحددة من قبل الآلهة، غير انها، كما يبدو، لا تكتسي عندهم الطابع المطلق، الذي اكتسبه وصايا موسى العشر عند اليهود القدامى.

يكن في أساس منظومة القيم البابلية مبدأ المتعة الفعالة : فغاية حياة الانسان هونيل الرفاه والمتعة. ولذلك يمكن من حيث الظاهر وصف الأخلاق البابلية ونظرتهم الى العالم بالتفاؤل وحب الحياة. ولكن هذا التفاؤل الظاهري كان مصحوباً بخفي. ورغم كل ذلك ظل الوعي البابلي دينياً بصورة شديدة. الا ان مشكلة نهاية الوجود لم تحصل على الجواب الشافي في الحضارة القديمة. وكان ذلك الوعي بنهاية وجود الانسان يلقي كثيراً من الشك على قيم جميع الأفراح والمسررات والنشاط الانساني :

الآلهة والشمس فقط، ستبقى الى الأبد

الانسان - سننواته معدودة

مهمل فعل - فكل شيء هواء... (٢٣٢).

لقد كان لمسألة عدم جدوى النشاط الانساني وبطلانه صدى مأساوي حقيقي في مؤلف «حديث السيد مع العبد» الذي يعتبر من أكثر المؤلفات الأدبية البابلية إثارة للشجن. فهذا «الأثر البابلي» الفريد يعتمد عن النغمة العامة للأدب السومري البابلي، ولكن في هذا الكنز الأدبي بالذات تتجلى الروح الحقيقية للحضارة البابلية بأسطع ما يكون.

الملحق رقم - ١ -

الملحمة البابلية القديمة

عن المعذب البريء

- 1 . الزوج يلن ويبكى أمام ربه ، يصلي دوماً طالباً عونه
- 2 . عقله يتلظى من العذاب الأليم
- 3 . تكدرت الروح من اللوعة
- 4 . وَهَنَ وخر على ركبتيه ، وإن تكس
- 5 . ركم ، أوصله المباء الثقيل الى النحيب
- 6 . يجار بالصراخ ، كجحف عزلوه عن الحمير
- 7 . يرفع عويله نحو الاله
- 8 . فمهم مثك
- 9 . شقته تحملان البكاء الى مولاه
- 10 . أسر لمولاه بالعقاب الذي ناله
- 11 . يتحدث الزوج عن معاناته :
- 12 . حاورت السيد ، بيني وبين نفسي «
- 13 . [. . . .] القلب ، لا أعرف أية ذنوب اقترفت
- 14 . أنا [. . . .] السفالة ألمي
- 15 . لم أستم الأخ أمام أخيه
- لم أعب الصديق أمام الصديق
- 16 . لم [. . . .]
- [. . . .] تحتك
- 17 . [. . . .] سيدي [. . . .] الرحمة

- 18 . [. . . .]
- [. . . .] عقله المصطفى
- 19 . [. . . .]
- [. . . .] يصونه
- 20 . [. . . .] [. . . .] انت
- 21 . [. . . .] نلت البراءة
- [. . . .] انت ولدتني و [. . . .]
- 22 . [. . . .]
- [. . . .]
- 23 . [. . . .] بدقة [. . . .]
- [. . . .]
- 24 . [. . . .] تهلك روحي
- [. . . .] ايلامي
- 25 . كم كنت صغيراً ، وكيف اصبحت كبيراً
- [. . . .] عندهما [. . . .]
- 26 . انت لم تجزني خيراً ابداً
- لم انسَ ما عظمتهني به
- 27 . مثَّلتَ امامي بدل الخير والشر
- ولكن متى يا مولاي نصحتني بالخير ؟
- 28 . متى حذرتني من الشر يا مولاي ؟
- 29 . عاري يشتد ويكثر ، وامتعاضي اقوى واشد
- هذه لوازم [. . . .] قبيري
- 30 . جعلت كلامي مرأ
- [. . . .] نصيبه مثل الحماة النتنه
- 31 . [. . . .] لا تهاب الأمواج
- نصالح [. . . .] منذ ان كنت يافعاً

32 . [. . . .] قمم الجبال التي تسلفت

مرتفعات بلا حدود

33 . [. . . .]

[. . . .] ازداد رزقي

34 . [. . . .]

سكبت المطر من الأعالي

35 . [. . . .] أنت ملأت

36 . [. . . .] أنت كدست

37 . [. . . .]

[. . . .] ابي ، موتي ، اهلي

38 . [. . . .] عبده

39 . [. . . .]

ظهر اللوح

1 . [. . . .]

2 . [. . . .] بالعكس

3 . [. . . .]

4 . [. . . .] يماثله

5 . [. . . .]

... ا دعم يعود الى الأرض

6 . ا ... بالزيت الوسخ

7 . ا [. . . .] أخفى الطعام باللمس

8 . دنا منه وطرب قلبه

9 . وعده باستعادة صحته

10 . تصرف كالأزواج ، قلبك لم يعرف الشر

- 11 . مضت السنون ، وولت أيام العقاب
- 12 . لو أن أحداً لم يرسم لك الحياة
- 13 . كيف وصلت ، وهل كان بوسعك أن تقاوم المرض وتتحمل هذا العبء ؟
- 14 . قاسيت محن مهولة
- 15 . بلغت النهاية تحملت عبئاً ثقيلاً
- 16 . كانت الطريق مسدودة ، وهاهي انفتحت أمامك .
- 17 .
- 18 . لا تنسى إليك
- 19 . أي بر ستقدم لخالقك ؟
- 20 . أنا ربك ، خالقك ، أنا من يحميك
- 21 . يصونك حارسي ، وقوة عبقرיתי
- 22 . الحق ملجؤه ، فتم [.....]
- 23 . أطلع إليك ، وحياة طويلة [.....]
- 24 . أنت لا تذبل ، خذ عند [.....]
- 25 . إطلع الجائع ، اسق الضمآن الماء
- 26 . وذاك الجالس ، وعيناه تتوهجان
- 27 . دعم ينظر الى طعامك ، دعم يبلم ، دعم يأخذ
- 28 . مشرعة أمامك أبواب العالم والحياة
- 29 . استدر ، تقدم نحوها . رافقتك السلامة
- 30 . افتح ، مهد الطريق
- ولتدخل الى قلبك صلاة عبدك
- 31 . [.....]

الملحق رقم - 2 -

« لوح شوريو »

1 . تعويذة . ليفر له الالهة العظام

الاله والالهة ، آلهة الغفران

ن ن ابن ناث ، إلهه ت ن ، وآلهته ن ن

ا [مريض عليك ، كئيب ، حزين

5 . من أكل لالهه شيئاً كريهاً ، من أكل لالهته شيئاً كريهاً

(من) قال «نعم» عوضاً عن «لا» ، وعوضاً عن «لا» قال «نعم»

(من) أشار باصبعه الى نذره

(من) افتري ، من قال تفاهة

ا [واشي

10 . [.] عدواني

(من) إزدري بالهه ، واستهانك بالهته

(من) تحدث بالسوء

(من) قال الرذيلة

(من) دبر الجور في المحكمة

15 . أرغم المحكمة على إصدار حكم باملك

(من) مثلك

(من) تكلم ، تكلم ، وبالفم

(من) أساء للضعيفة

(من)

20 . (من) أبعد الابن عن الأب

- (من) أبعد الأب عن الابن
 (من) أبعد البنات عن الأم
 (من) أبعد الأم عن البنات
 (من) أبعد الخطيئة عن الحماية
 25 . (من) أبعد الحماية عن الخطيئة
 (من) فرق بين الأخ وأخيه
 (من) فرق بين الصديق والصديق
 (من) فرق بين الرفيق والرفيق
 (من) لم يحرر الأسير ، ولم يحل وثاق المكتوف
 30 . (من) من السجين من رؤية النور
 (من) قال عن الأسير «لمسكه بقوة» وعن المقيد «احكم وثاقه»
 الا يعرف انه يجرم بحق الإله ، الا يعرف ان ذلك إثم أمام الآلهة
 انه يزدرى الهه ، وباللهه يستهين .
 خطيئته بحق الهه ، واثمه بحق إلهته .
 35 . انه يستهجن بالكبير ، وبالحقد مملوء على الأخ الأكبر
 يستهين بالأب والأم ، ويشتم أخته الكبرى
 يعطي بالمعيار الصغير ، وياخذ بالكبير
 حين لم يكن ، قد قال «يوجد»
 قال «لايوجد» حين كان موجوداً
 40 . قال شيئاً تافهاً ، قال شيئاً رذيلاً
 نطق بالسوء ، قال ..
 لديه ميزان مغشوش ، ليس لديه ميزان سليم
 اخذ فضة رديئة ، لم ياخذ فضة جيدة
 طرد الوريث الشرعي ، لم يعترف بالوريث الشرعي
 45 . ثبت علامة الحدود الباطلة ، لم يثبت علامة الحدود الحقيقية
 ازاح علامة الحدود لصالحه

اقتحم البيت القريب منه

دنا من زوجة جاره

أراق دم جاره

50 . إلتف بثياب جاره

(من) لم يطلق سراح العريان

(من) أبعد الرجل الصالح عن أهله

(من) شتت السلالة المجتمة

(من) خدع الرئيس

55 . شفته مستقيمتان ، وقلبه زانخ

قالت شفته «نعم» وقلبه قال «لا»

(من) يقول الباطل دوماً

(من) لاحق الورع . . . فعل

(من) قتل ، شرد ، دمر

60 . (من) أذنّب ، وأمر وارغم على السلب

(من) سرق ، سلب ، وحرص على النهب

(من) مد يده الى الشر

(من) لسانه كاذب ، وشفته ناشزتان

(من) أشاع الأكاذيب ، من علم الشرير

65 . (من) يسعى الى الشر

(من) خرّق حدود العدالة

(من) خلق السوء

(من) مد يده الى السحر والشعوذة

لأنه أكل طعاماً كريهاً محرماً

70 . بسبب الذنوب الكثيرة التي اقترفها

بسبب الجماعة التي شتتها

بسبب الأقارب الملتصين الذين شردهم

- بسبب كل ما غاظ به الاله والالهة
لأنه وعد بقلبه وشفته ولم يف
75 . لأنه نسي اسم الاله في صلواته
(من) قدم (لاشيء) ثم ندم وتراجع
(من) .. نذر لاشيء لاله ، فأكله بنفسه
(من) كان متفطرساً وأراد أن يصلي
(من) قَلَبَ المذبح المراسم
80 . (من) أغضب إلهه وإلهته
(من) وقف أمام الجميع وتحدث بعنف
لِيُغْفَرَ له . لم يكن يعرف فأقسم
أخذ (لاشيء) وأقسم بأنه لم يأخذ
أغتصب وأقسم بأنه لم يفعل
85 . عن سرقة ، أقسم
عن القتل ، أقسم
أشار بأصبعه الى الاله الحارس
باسم الاله ، نصير الأب والأم ، أقسم
أقسم بالاله ، حارس الأخ الأكبر والأخت الكبرى
90 . أقسم بالاله ، نصير الصديق والقريب
أقسم بالاله ، نصير الاله والملك
أقسم بالاله ، نصير السيد والسيدة
داس الجنة
مشى ، حيث أريق الدم ، أكثر من مرة
95 . أكل ما كان محرماً في مدينته
أفشى أسرار مدينته
جلب لمدينته سمعة سيئة
سعى الى الرذيلة

الوذيلة سعت اليه

100 . نام في فراش قذر

جلس في مقعد قذر

أكل على طاولة قذرة

شرب من إناء قذر

انه تسامك ، انه تسامك

105 . من خلال الفراش تسامك

من خلال المقعد تسامك

من خلال الطاولة تسامك

من خلال .. الاناء تسامك

من خلال المدفئة المتوقدة تسامك

110 . من خلال المشعل تسامك

من خلال ميرو - سوتو وميرو -كا تسامك

من خلال منفاخ الحداثة تسامك

من خلال اللوح و ... تسامك

بقرب الاسطبل تسامك

115 . بقرب الأغنام تسامك

بقرب الحقن تسامك

بقرب البلر تسامك

بقرب النهر تسامك

بقرب الزورق ، المشحوف ، السفينة تسامك

120 . عند غروب الشمس ، عند شروق الشمس تسامك

سالك آلهة السماء ، التي تنير الأرض

سالك سكينه السيد والسيدة

تسامك وهو خارج من المدينة ، وهو داخل الى المدينة

تسامك خارجاً من البوابة ، وداخلاً عبر البوابة

125 . تساءك خارجاً من الدار ، وداخلاً الى الدار

في الشارع تساءك

في المعبد تساءك

في الطريق تساءك

فليغفر له . . شمش ، سوديا

130 . لتغفر يا شمش ، يا حاكم العلويين والسفليين

يا واهب الرحمة للآلهة ، يا ملك جميع البلدان

لتسد العدالة بأمرك أنت

لتكن بلاده صادقة أمامك

فلتعف عن طالب العفو ، مردوخ يا رب الفقراء

135 . لتغفر أيها الاله لصاحب الدار ، لتغفر أيها الاله للمخطئ

لتغفر أيها الاله للمذنب

لتغفر يا نيرجال يا رب الفقراء

لتغفر يا شوكامونا وشيماليا

لتغفري أيتها الآلهة العظيمة ، ليغفر كل من ذكر اسمه

140 . لتغفر يا بيج ، يا ابنت ايا

ليغفر رب الآلهة والربة

ليغفر انو وانتو

ليغفر انليك ، الملك خالق الجميع

لتغفر نينليك ، الملكة ايكورا

145 . ليغفر ايكور

ليغفر الأنكي ، ليغفر النينكي

'ليغفر انشار ، ليغفر نينشار

لتغفر ايا ، الملك ابسو

ليغفر ابسو ، بيت الحكمة

150 . ليغفر اريدو ، ليغفر المكات الذي فيه الأبسو

ليغفر مردوخ ، ملك الايجي

لتغفر زربانيت ، ملكة الايساجيل

ليغفر الايساجيل وبابل

مئوى الالهة العظام

155 . ليغفر نابو ونايا في الأزبد

لتغفر شमितوم ، المروس العظيمة

ليغفر ديانو ، حامل تاج الايساجيل

ليغفر ابيدومكي واديمجاليلاما

160 . ليغفر في ... إنشوشيناك

ولاهوراتيك

ليغفر ياربو ، وجومبان ، ونبروشو

الالهة الجبابرة

ليغفر نابيريشا وديتو

165 . من الجنوب ، والشمال ، والشرق ، والغرب

لتهب عليه الرياح السبعة و

ليغفروا له لعناته

لتغفر عشتار في اوروك المحاطة بالأسوار

لتغفر نينيانا ، التي بيتها في ايانا

170 . لتغفر انونيتو في اكد ، بهجة مدينتها

لتغفر اكد ، لتغفر ايولماش

لتغفر ايشمار ، ملكة عالم الأحياء

لتغفر شيدوري ، إلهة الحكمة

حامية الحياة

175 . لتغفر اير ، ايرا - G - AL ، لتغفر ايرا KAL . KAL

ليغفر لاز ومايا

لوجاليدينا ، ولاتارك

ليغفر شاراھو

ليغفر من أسماهم شمش

180 كايما

لتغفر إيميريا

ليغفر نارودو

ليغفر هندورساجا

185 . الألهة والآلهات ، كل من ذكر باسمه

ليقفوا جميعاً الى جانبه

[. . . .] ن ن ابن ن ن

خطاياهم ، وذنوبهم

أثامهم ، ولعناتهم

190 . دعهم يُهلكون ، دعهم

دعهم يزيلون ، دعهم يبعدون

دعهم يزيلون لعناتهم ، نهاية التعويذة

تعويذة : جميع اللعنات التي التصقت بالإنسان ابن الاله

اللوح الثاني : «إحترق»

الهوامش

١ - المقدمة

- (١) من الأعمال الهامة المكرسة لدراسة هذا الموضوع يمكن الإشارة الى مايلي:
- M Jastrwo - The civilization of Babylonia and Assyria, its Remains, Language, History, religion, Commerce, Law, Art and Literature. Philadelphia - London, 1915.
 - S. A. Pallis - The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956.
 - S. N. Kramer - The Sumerians, their History, Culture and character. Chicago, 1963
 - S: Moscat - The Face of the Ancient orient. A Panorama of Near Eastern civilization in Pre - classical Times Chicago, 1960, P. 19 - 36 ; 292 - 316
 - Th Jacobsen - The Treasures of Darkness A History of Mesopotamian Religion. New Haven - London, 1976.
- (٢) جرى تناول هذا الموضوع في دراسات كثيرة. نكتفي بالإشارة الى العمل القيم الذي تضمن بيبليوغرافيا كاملة: م. كاول، س. سكريبنر: «الثقافة والتفكير» موسكو، 1977، بالروسية.
- (٣) للتفصيل انظر: ل. فيفوتسكي «لمحات من تاريخ سلوك القرد، والانسان البدائي، والطفل» موسكو، 1930، بالروسية.
- (٤) المصدر السابق، ص. 71
- (٥) م. كاول، س. سكريبنر - مصدر سابق، ص 18.
- (٦) أ. مول - « علم الاجتماع والحضارة »، موسكو، 1973، ص. 44، بالروسية.
- (٧) المصدر السابق، ص. 45 - 44. تقدم لنا الحضارة المعاصرة والتي نصفها «بالفيسائية» شاشة تشبه كتلة من الشعيرات المتلاصقة لا على التمين... تنشأ هذه الشاشة خلال غوص الفرد في معلومات مشتتة وغير منتظمة - إنه يعرف القليل عن كل شيء في العالم، لكن بنية تفكيره محدودة جداً. والمعرفة تنشأ من جمع مقاطع مشتتة لا تربطها سوى روابط بسيطة واعتباطية. والمعارف في زمننا لا تنشأ عن طريق منظومة التعليم بل بوسائل الاتصال الجماهيري. ولكن، مهما قيل عن «فيسائية» شاشة

المفاهيم في الحضارة المعاصرة، فإن هذه المعلومات «المشتتة» تركز على أساس
 ارسى خلال مرحلة التعليم الابتدائي (في أسوأ الأحوال).
 (٨) حول طبيعة واتجاهات العلاقات بين الأفراد في المجتمع الأوربي المعاصر يمكن الرجوع
 الى:

A. Toffler. The Future Shock {s 1}, 1970

(9) M. Mauss. The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, N. Y

1967

(١٠) يمكن الإشارة الى بعض السمات المميزة الأخرى والعوامل التي لعبت دوراً في بلورة
 وعي الناس في الأزمنة القديمة: مثلاً معدل عمر الانسان يترك أثره ليس فقط على
 تقييم الفرد لما يحيط به، بل يؤثر أيضاً على نشوء بنية أخرى للمجتمع، تختلف جذرياً
 عن بنية المجتمع المعاصر (بمعنى نسبة الأجيال المختلفة في المجتمع - الأطفال -
 الشباب، الشيوخ) ؛ وكذلك الأوبئة والجفاف، التي تساهم في نشوء مناخ تشاؤمي تسود
 فيه روحية الشك وعدم الاستقرار، وكذلك الوسط البيئي، والممارسة الدينية، والموقف
 من الطبيعة... الخ.

(١١) - كولشكوف - «الماضي المشرق والمستقبل المريب» - التصور البابلي عن الزمن،

موسكو، 1974، بالروسية ؛ - كولشكوف: «وعي الزمن في بلاد الرافدين القديمة»

مجلة «شعوب آسيا وأفريقيا» رقم 2. 1980 ص. 91 - 102، بالروسية.

(١٢) م. بلوك - «دفاع التاريخ أو مهنة المؤرخ» ص. 12، موسكو، 1973، بالروسية.

(١٣) تعود هذه الكلمات الى العالم بيتر ميداور، الحائز على جائزة نوبل في الطب عام 1960،

له مجموعة من الكتب في طرق ومناهج البحث العلمي - انظر، (New Scientist) 1969

N 670, P. 250.

الفصل الأول - الزمن

- (١) ج اوتيرو - «الفلسفة الطبيعية للزمن» ص. 64، موسكو، 1964، بالروسية.
- (2) M. Halbwachs, l'histoire P. 1950.
- (3) W. Grossin, les temps de la vie quotidienne, Lille, 1973
- (4) S. Smith Babylonian Time Reckoning - "Iraq" 31, 1969, P. 77.
- (5) المصدر السابق
- (٦) أخذ الهلينيون عن البابليين تقسيم اليوم الى 12 جزء
- (7) St. Landgo. Babylonian menologies and Semitic Calendars. I., 1935, P. 55, 56.
- (8) S. Smith مصدر سابق، ص. 74 - 81
- (9) B. L. van der waerden Babylonian Astronomy. III - JNES. 10, 1951, P 26 - 27.
- (١٠) مثل هذا التصور عن الزمن كان شائعاً عند الكثير من الشعوب القديمة وفي العصور الوسطى. انظر: غايد ينكو «مسألة المصير، والتصور عن الزمن في الوعي الاغريقي القديم» مجلة «قضايا الفلسفة» رقم 9 ص 88، موسكو، 1969، بالروسية.
- (11) Les confessions de Saint Augustin Aurèle, texte latin et Français, P. 1844, P. 356.
- (12) B. Landsberger and J. V. Kinnier Wilson - The Fifth Tablet of Enuma Elis - JNES. 20, 1961, P. 156.
- (١٣) «انت ستجلس على العرش الى الأبد (ana daretum inakussika wasbata) «لنقيم المداقة بيننا الى الأبد - athutam ina birni - ana davetim i niskun وقد يكون من المفيد مقارنة «الأزل» البابلية - datrum - مع الصيغة العربية القديمة (قبل الاسلام) - dahrun - الدهر. كانت هذه الكلمة في البدء تعني «الزمن» وقبل كل شيء الزمن الذي يعتمد الى مالا نهاية. وينبغي الإشارة الى أن الزمن بالنسبة للعرب لم يكن مجرد إمتداد، بل كان يفهم على أنه قوة ملهمة للكون، تتحكم به بواسطة طاقة ابداعية معينة. انظر: M. Abdesslem - le thème de la mort dans la poésie arabe des origines a la fin du IIIe / IXe. siècle. Tunis, 1977, P. 69.

- 14) R. ch. Zaehner - Zurvan A Zoroastrian dilemma. ox., 1955, P 110 - 112, 231 - 232.
- 15) M. Cohen - Le système verbal sémitique et expression du temps P., 1924 ; D.O Edzard - Die Modi beim alterner akkadischen verbum - Or, 42, 1973, P. 121 - 141.
- 16) R. A. Parker and ath. - Babylonian Chronology - 626 Bc - AD 75. Providence, 1956, P. 20.
- 17) A. J. Sachs and ath. - A Babylonian Kinglist of the Hellenistic period - "Iraq", 16, 1954, P. 202 - 211.
- 18) E. M. Grice - Chronology of the Larsa Dynasty. new Haven, 1919, P. 36 - 39.
- 19) Th. Jacobson - Toward the Image of Tammuz and other Essays on Mesopotumian History and Culture. Cambridge (Mass), 1970, P. 413
- 20) St. Langdon - Babylonian Menologies and Semitic Calendars. L , 1935, P. 11, 13 - 19, 26 - 27.
- 21) M. A. Powell - Texts from the Time of Lugalzagesi.. "Hebrew Union College Annual", vol. xlix, 1978, P. 9 - 13.

(٢٢) تدل بعض المصادر على ان نظاماً خاصاً كان يستخدم لحساب الزمن في المستعمرة التجارية الآشورية «كانيش»، التي ترقى الى القرن التاسع عشر قبل الميلاد. وكانت السنوات والأشهر، وفق هذا النظام، تعرف بأسماء بعض الشخصيات المعروفة «الأبونيم»: انظر: ن. ب. يانكوفسكي. «نصوص من الكتابة المسمارية من كول تبة في المؤلفات السوفيتية»، موسكو، ١٩٦٨، ص. 73 - 78، بالروسية.

(٢٣) يلاحظ في النصوص الحديثة نسبياً (خاصة من العصر الفارسي) ان السنة القادمة ترقم على النحو التالي: «ن + ١». مثال على ذلك: يشير نص مؤرخ في السنة - 4 - من حكم أرتاكسيركس ان السنة القادمة هي (السنة - 5 - من حكم أرتاكسيركس).

(٢٤) تقصد النصوص التي يدور فيها الحديث عن المشاغل اليومية، بالإضافة الى بعض الوثائق التاريخية

(٢٥) كمثال على ذلك نورد الفقرة التالية من نص يرقى الى العصر البابلي القديم: «بعد مرور (٥٢) عاماً.. قدم دعوى بشأن الدار». انظر (R A . 9 - 22 . 10).

(٢٦) تحوي النصوص الملكية الآشورية محاولات نادرة من هذا النوع، ويمكن الإشارة الى شيلمينصر الأول، وأشور رشيش الأول وتغلا تبليرز الأول.. ويبدو ان مادفع الآشوريين الى مثل هذه المحاولات هي الوثائق التاريخية القديمة التي كانت تكتشف بين أنقاض المدن والمعابد القديمة خلال عمليات إعادة البناء.

وتشير وثيقة من وثائق آشور بانيبال الى ان الآشوريين عثروا خلال احدى حملاتهم

في عيلام على تمثال الآلهة نانا، الذي نقله العيلاميون من اوروك. فاستعاد الآشوريون هذا التمثال «الذي ظل غاضباً طيلة 1635 سنة».

(٢٧) استخدم هذا التعبير في النصوص الأدبية والكتابات الرسمية. فنقرأ عند آشور بانيبال الفقرة التالية: «لقد درست نقوش الأحجار مما قيل الطوفان» ويلاحظ نفس التعبير «قبل الطوفان» في ملحمة جلجامش أيضاً: «جاء بالحكمة من أيام ما قبل الطوفان». لقد اكتسب تعبير «قبل الطوفان» معنى خفياً، وخاصة عندما كان يستخدم عن المعارف والعلوم.... الخ. وشاع تعبير آخر هو «بعد الطوفان» كقولهم «هؤلاء ملوك ما بعد الطوفان».

وفيما يلي بعض التعابير الأخرى التي تشير الى الزمن ، وتتردد في المؤلفات البابلية والآشورية :

ultu ulla	منذ القدم
ultu umé ulluti	منذ الأيام البعيدة
ulla nua	قبلي
aina tarsi	خلال
ana arkat ume	في الأيام القادمة
ana ruqate	لفترة طويلة
inumusu	حينئذ (يوم ذاك)

(٢٨) إنطلاقاً من حساب الفترة الزمنية الواقعة بين سقوط أكدوا إستلام شمش حدد الأول زمام الحكم قدر عمر «الجيل الآشوري» بستين سنة. وكما لاحظ غراوسن ان هذه الطريقة ليست دقيقة، وخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان كلمة (Sulum) التي وردت في النص يمكن ان تعني «النهاية» أو «الازدهار». انظر:

A. K. Grayson - Assyrian Royal Inscriptions vol I, Wiesbaden, 1972, P. 23

29) L. Waterman - Royal correspondence of the Assyrian Empire, Vol. I Ann Arbor, 1930, N2

30) R. A. Parker and W. H. Dubberstein - Babylonian Chronology 626 Bc - AD 75, P. 15- 17

31) W. H. Dubberstein - Assyrian - Babylonian Chronology (669 - 612 BC) - JNES. 3, 1944, P. 38 - 42.

32) G. W. Buchanan - Eschatology and the "END of DAYS". - JNES. 20, 1961, P. 180 - 193 ; W. G. Lambert - Berossus and Babylonian Eschatology. - "Iraq", 38, 1976, P. 172 - 173.

33) H. Frankfort, and eth. - Befor Philosophy. Harmond sworth, 1949, P. 32.

34) St. Langdon. Babylonian menologies and Semitic Calendars. L., 1935, P. 54.

(٣٥) اكتشفت أقدم «أيام الأشهر» في آشور ، وترقى إلى نهاية الألف الثاني - مطلع الألف الأول - قم. إنظر : المصدر السابق ، ص . 48 - 50 ; 73 - 82 .

(٣٦) في إحدى الرسائل كان المؤلف يقدم اعتذاره للملك لعدم مساهمته في الرحلة. ويبرر ذلك: «لم يكن اليوم ملائماً للرحلات». وفي رسالة أخرى يذكر المؤلف للملك الأيام الموفقة لتوقيع العقود والاتفاقيات. ولكن يبقى مثال المراسيم، التي شاعت في آشور، حول «الملك المستبدل» فريداً من نوعه. كانت ظاهرة كسوف الشمس وكسوف القمر تعتبر من الظواهر المشؤومة، التي تنبئ بموت الملك، أو تشكل على الأقل خطراً جسيماً على حياته. لذلك كان علماء الفلك يحددون الفترات التي تتسم بالخطر، حسب مواقع النجوم. وتمتد مثل هذه الحالات إلى أكثر من مئة يوم أحياناً. خلال هذه الأوقات المتأزمة يوفد الملك إلى مقر إقامته المؤقتة خارج العاصمة، حيث يعمل هناك بصفة «مزارع» مع اتخاذ الاحتياطات الضرورية في مثل هذه الحالة. أما في القصر، فينصب شخص آخر وتضفى عليه كل الصفات الخارجية للحكم. وبعد انتهاء المرحلة «الخطرة» يعود الملك إلى مقره الدائم لاستلام السلطة، ويقتل من شغل موقعه. إنظر:

R F Harper - Assyrian and Babylonian letters. London and Chicago, 1892 - 1916, N 1, (384) ; Simo Parpola - letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal P IIA. neuki - rchen - vluyn, 1971, P 54 - 65.

37) H. A. Frankfort and eth. - Before Philosophy, P 35

38) A. Goetze - The laws of Eshnunna. new Haven, 1956, P. 49 - 53.

39) Th Jacobsen. The sumerian king list. chicago, 1939.

(٤٠) حرص مؤلفو «القوائم» على تقديم سرد دقيق متوال للسلاسل، مع التأكيد في كل مرة على أن «العدد الفلاني من الملوك حكموا العدد الفلاني من السنين» وعلى أن «المدينة الفلانية سقطت، فانتقل الحكم بعد ذلك إلى المدينة الفلانية. أما في الواقع فإن معظم سلاسل ما بعد الطوفان كانت متزامنة تقريباً. وبلغت النظر في ملحمة (أجا) السومرية أن ابن إنبار جيسي، آخر ملوك سلالة كيش الأولى (أول سلالة بعد الطوفان) يقف ندأ وعدواً لجلجامش، الملك الخامس في سلالة أوروك الأولى (السلالة الثانية بعد الطوفان). أما في «قوائم الملوك» فتجد أن ملاكان يفصل بين هذين النديين ليس الملوك الأربعة الأوائل في أوروك فحسب، بل وسقوط كيش وانتقال الحكم الملكي إلى أوروك. يعتقد | . دياكونوف أن تفسير مثل التسلسل في وضعية السلاسل يكمن في السمة المميزة لصيغة الحكم الملكي : «أن مادة أزلية ما نشأت عند خلق العالم ، وهبطت من السماوات وأخذت تنتقل ، وفق نظام محدد وتتابع دقيق، من مدينة إلى أخرى ، ومن ملك إلى آخر. | . انظر | . دياكونوف «النظام الحكومي والاجتماعي في بلاد الرافدين القديمة

- سومر . موسكو ، 1959 ، ص 259 . بالروسية .

ان هذا التفسير قريب من الواقع ، خاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان «قائمة الملوك السومرية» وضعت في عصر السلالة الثالثة في اوروك . لقد وُجد ملوك هذه السلالة أجزاء كبيرة من بلاد الراهدين . وقد وضع حداً للخلافات التي كانت تشهدها المناطق الحدودية والتنافس القديم الذي كان قائماً بين المدن ونزعتها الى الاستقلال . مع ذلك ظلت النزعة التنافسية قوية جداً . ولمجابهة هذا التوجه طرحت صيغة الحكم الموحد ، وغير القابل للتجزئة ، والذي ينتقل من مدينة الى أخرى . ولكن ليس من المستبعد أيضاً ان محتوى «قائمة الملوك السومرية» قد تأثر أيضاً برؤية مؤلفي القوائم للظواهر الزمنية وطبيعة ادراكها . ومثل هذا الادراك (الأحداث المتزامنة تُصور كأحداث متتالية، يجد انعكاسه أيضاً في بعض النصوص الفولكلورية الغابرة بالمقدم ، حيث يمتاز الزمن بطابعه الخطي ، أي عدم التوافق التاريخي للأحداث . ومن المحتمل أيضاً أن يكون تفسير الأحداث المتزامنة هذا ، يختص بمستوى محدد من الادراك ، حيث لم تنشأ فيه بعد إمكانية العثور على الروابط التاريخية للأحداث المتتالية . انظر: د. مدريش - «بنية الزمن الفني في الأدب والفولكلور» . لينينغراد ، 1974 ، ص . 124 ، بالروسية .

(٤١) تقول التوراة على سبيل المثال ان القرن البشري قبل الطوفان كان 120 سنة ويانه قد «عاش العملاقة على الأرض» في تلك الحقبة.

ووردت في بعض النصوص القديمة من بلاد الراهدين تلميحات الى عدم تجانس الزمن في كل مكان وفي كل عصر وان سرعته ليست واحدة عند الآلهة وعند الناس على الأرض:

« يوم واحد من أيامها - شهر واحد
يومان من أيامها - شهران » ، وهكذا
من «نونكي ونينحور ساج»

أو

« ليس بوسعك أن تصعد إلينا خلال سنة من سنينك
وليس بوسعنا ان نهبط إليك
خلال شهر من أيامنا لا نستطيع الهبوط إليك »
من «نيرجال واريشكيغال»

(٤٢) ف. تاتيمشف «مؤلفات مختارة» لينغراد، 1979 ، ص. 45 بالروسية.

43) B. Lucacs, L. Vegos - The Chronology of the Sumerian king List: a Mathematical Approach - "Internationale Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen lander, Budapest, 23 - 25, April, 1974.

44) B. Sollberger - The Rulers of Lagas. - JCS. 30, 1978, P. 279

45) J. J. Finkelstein - The Antediluvian kings - A University of California Tablet - JCS, 17, 1963, P. 39 - 51

(٤٦) يشتمل التراث التاريخي على المعلومات المحفوظة والمتداولة شفهيًا، بالإضافة إلى المعلومات المدونة في النصوص الكتابية المتداولة بين الناس.

(٤٧) ب. توبوروف - «حول المصادر الكونية للنصوص التاريخية» «تارتو» 1973، ص. 106، بالروسية.

(٤٨) نفس المصدر، ص. 119 - 123

(٤٩) يعتقد البعض أن تلك القصة الشهيرة، التي وجدت انعكاسها في الفولكلور العالمي جذوراً «نفسانية»، وحسب الكثير من الأساطير، يكون عالمنا المعاصر قد ظهر كبديل لعالم آخر أقدم منه، ويختلف عنه جذرياً؛ كانت تعيش في ذلك العالم مخلوقات أخرى. وسادت فيه علاقات أخرى. والأسطورة التي نتحدث عن الكارثة العالمية تفسر عملية الانتقال من العالم القديم إلى عالمنا هذا، ومن ثم تحولت هذه الأسطورة، وحسب الظروف الجغرافية الملموسة إلى قصة عن الطوفان العالمي أو الحريق الكوني أو الأمطار الغزيرة المدمرة، وغيرها. انظر:

A. W. Nieuwenhuis - Die Sintflutsagen als kausal - logische naturschöpfungsmythen - Festschrift, P. W. Schmidt, Wien, 1928, P. 515 - 526

50) G. Contenau - le Déluge Babylonien, P. 1941 ; A. Parrot - Déluge et Arch de Noé. neuchatel, 1953, Sir Leonard Woolley - Excavations at ur. N. Y., [s.a.] p. 30 - 36.

M. E. L. Mallowan - Naahs Flood Reconsidered.- "Iraq". 26, 1964, P. 62 - 88 ; M. E. L. Mallowan - The Early Dynastic Period in mesopotamia. Cambridge, 1968, P. 30, 31, 34. E. Solberger - The Babylonian legend of the Flood. L., 1971 ; M. Hammoud - The city in the ancient World. Cambridge (mass), 1972 ; p 3.

(٥١) انظر الهامش رقم (٢٧). وإذا أردنا الحكم حسب نسبة «المعاملات الزمنية»، فإن «زمان ما قبل الطوفان» أكثر قدسية، ستة أضعاف من الحقبة الأولى التي تلت الطوفان مباشرة.

(٥٢) إنها سمة الكثير من اللغات، وبضمنها اللغات الأوربية الحديثة.

(٥٣) عن «متانة الزمن عند الاسكندنافيين القدامى» وتأثير الزمن «اميتن» على الإيمان بالقدر وبالحياة بعد الموت راجع : م. إ. ستبيلين - كامينسكي : «عالم الأسطورة» بالروسية.

(٥٤) أ. ي. غوريفيتش «صبيح الحضارة في القرون الوسطى» ص. 88. موسكو. بالروسية.

(٥٥) أن هذا التوافق بين «الماضي» و «ما هو في الأمام» وبين «المستقبل» و «ما هو في

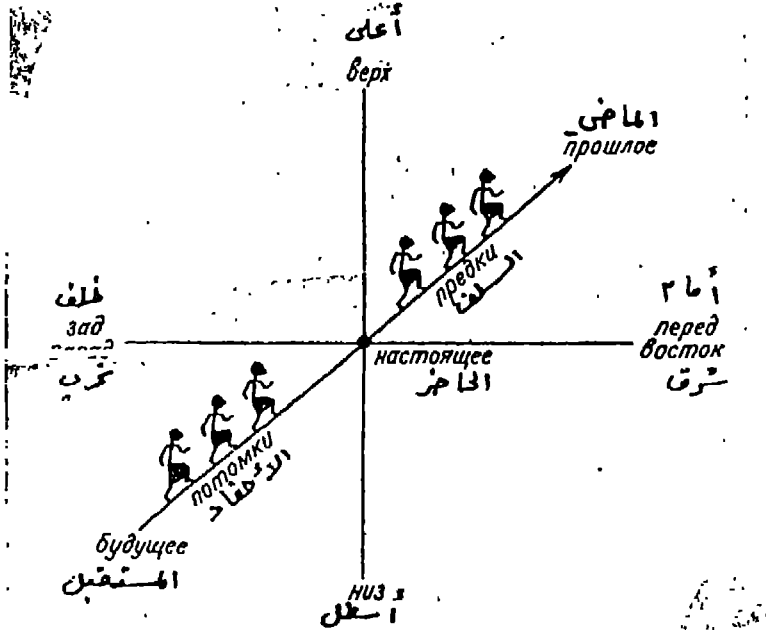
الخلف» يدفعنا للقيام بوضع مفهوم الزمن في شبكة الاحداثيات المكانية، أي محاولة تحديد العلاقة بين مفهوم «الماضي» و «المستقبل» مع المفاهيم المكانية: «الأعلى» و «الأسفل»، «الشمال»، «الجنوب»، «الشرق»، «الغرب».

ان رسم هذا الموديل (انظر الرسم في الصفحة التالية) يشكل أكثر الأجزاء اصطناعية في مجمل مقترحنا، وأكثرها معرضة للنقاش والجدل، ومع ذلك فهناك ما يبرر اللجوء الى مثل هذا الموديل الذي يمكن أن يساعدنا في ادراك الصورة بصورة أوضح: ان العلاقة القائمة بين الاتجاهات في الفضاء والزمن، وكما كان يفهمها البابليون أصبحت أمراً مثبتاً.

يبدو من المرتسم ان «الماضي - ماهو أمام الوجه - أمام» يرتبط مع مفهوم «الشرق» (الأكدية - sadu؛ وبالفلة السامية - qdm - «القديم الشرقي». و «المستقبل، خلف» يرتبط بمفهوم الغرب.. الخ.

(٥٦) نعتقد ان «المبالغة» التاريخية الملاحظة في قوائم الملوك السومرية، والتي تجلت بالأرقام الخيالية قد سببها جهل مؤلفي تلك القوائم بطريقة حساب الزمن.

(٥٧) يمكن أن نعثر في النصوص على أقوال تؤكد ان المستقبل مرسوم ومقرر بشكل تام، كما يمكن أن نجد أقوالاً تؤكد الضد أيضاً. وهذه القضية تعتبر من جوهر مسألة المصير التي سوف نتناولها في الفصل القادم.



هوامش الفصل الثاني - المصير -

(١) يقرء المثل الكامل على النحو التالي: «أتبع قرعتك، إفرح إملك، إفرح إهلك».
 (٢) توجي قراءة النصوص المختلفة أن سكان بلاد الرافدين كانوا لا يقصدون بكلمتي «أيام» و «سنوات» مرور الزمن «الموضوعي»، أي إنقضاء فترة محددة من الزمن، بقدر ماكانوا يعنون بها النهاية النفسية، أي يقصدون في الجوهر، سير الأحداث، وحياة البلاد والفرد والعالم. ومن الأمثلة الساطعة يمكن أن نشير إلى الملحمة الشعرية الشهيرة «عندما في الأعالي»، التي سبق أن تناولنا مقطعاً منها عند حديثنا عن تنظيم الكون من قبل مردوخ. وبالنظر لأهمية الأسطر الأولى من الملحمة لملئنا اللاحق نورد هنا:*

عندما في الأعالي لم يكن هناك سماء
 وفي الأسفل لم يكن هناك أرض
 لم يكن (من الآلهة) سوى أبسو أبيهم
 وممو ، وتعامة التي حملت بهم جميعاً
 يمزجون أمواهم معاً
 قبل أن تظهر المراعي وتتشكل سبخات القصب
 قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون
 قبل أن تمنح لهم أسماؤهم . وترسم أقدارهم
 في ذلك الزمن خلق الآلهة (الثلاثة) في أعماقهم
 «لخمو» و «لخامو» ومنح لهما اسميهما
 وقبل أن يكبر (لخمو ولخامو) ويشبا عن الطوق
 جاء إلى الوجود «إنشار» و «كيشار» وفاقاهما قامة وطولاً
 عاشا الأيام المديدة ، يضيفانها للسنين الطويلة
 ثم أنجبا «أنو» وريثهما . وفخر آبائهم
 نعم كان أنو بكر إنشار . وكان صنواً له

❖ ترجمة هذا المقطع منقولاً عن كتاب «مغامرة العقل الأولى - مصدر سابق ..

نشير أيضاً إلى المعادلة الزمنية كما وردت في ملحمة «اتراحييس»
«لم تمضي 1200 سنة حتى إتسعت البلاد وتكاثر الناس»

- 3) A. Dörner - ERE, P. 771
- 4) Th. Jacobsen - The Treasure of Darkness. A. History of mesopotamian Religion.
new haven - London, 1976, P. 19.
- 5) St George stock - ERE, P. 786 - 790
- 6) E. I. Gordon - Sumerian Proverbs., P. 476
- 7) R. Labat - Manuel dépiographie akkadienne. Ed. s. P., 1976, N. 79
- 8) W. Houghton - On the Hieroglyphic or Picture origin of the Characters of the Assyrian Syllabary - TSBA. 6, 1878, P. 464 - 46.
- 9) F. Hommel - Sumerische Lesestücke München, 1894, P. 6.
- 10) E. Unger - Babylonisches Schriftum. Lpz., 1921, P. 3.
- 11) H. V. Hilprecht, old Babylonian Inscriptions Chie fly from Nippur - "Transactions of the American Philosophical society". N. S. 18, II, P. 249.
- 12) A. Deimel - Liste der archaischen keilschriftzeichen von Fara - WVDOG. 40, 1922, P. 10
- 13) R. Labat - Manuel, No 79 ;
- 14) F. Delitzsch - Sumerisches Glossar. Lpz. 1914, P. 197, 133, 156.
- 15) P. Haupt - Sumerian Tu, dove, and NAM, Swallow - JSOR., I, P.
- 16) A. H. W. P. 1238 - 1239
- 17) L. W. King - ERE, P. 778
- (١٨) | أوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة. صورة الحضارة المتدثرة». موسكو ١٩٨٠، ص. ٢٠٦ - ٢٠٧، بالروسية. بالرغم من كل الاغراءات التي يتضمنها «التوازي» الذي يقترحه أوبنهايم، إلا أننا لا نستطيع الاقرار بوجود اسس كافية ومبررة لمطابقة المفاهيم:
"Ker", "manaya", "simtu"
- 19) J. J. A. Van Dijk - la sagesse suméro - acadienne. leiden, 1953, p. - 23 - 24.
(٢٠) | أوبنهايم - مصدر سابق، ص. 210
(٢١) نفس المصدر، ص. 207
- 22) CH I, 6-7, sa - i - im si - ma - at matim.
- 23) Th. Jacobson - Toward of imag..., Cambridge, 1970, P. 173.

24) A. Falkenstein - Cahiers d'Histoire Mondiale, I. 4 P., 1954, P. 801.

(٢٥) إذا افترضنا ان كلمة puhru، التي وردت في القصيدة، قد استخدمت بمفهومها الدقيق فيمكن القول ان الأيجيجي ساهموا في الاجتماع الذي اتخذ فيه القرار، وعند مقتل (اويل) أيضاً. ودعماً لهذا الرأي نشير الى السطر 122، حيث «انليل» يصف الآلهة المنتفضة بـ puhru. وعندما أرسل نوسكو للتفاوض مع الايجيجي قال:

«افتح يا نوسكو أبوابك

خذ سلاحك

وفي اجتماع كل الآلهة (ina . pu - uh - ri)

إنحن ، قف ، ثم قل .

وقد ورد في السطر 121 مايلى: «ليقتلوا إلهاً واحداً». وهذا يوحي أيضاً ان الايجيجي هم الذين قتلوا الاله (اويل). ويمكن أيضاً ان نشير الى حديث انليل وأنو خلال اجتماع الأنوناكي:

«الملك ، معك في السماء

خذ التدابير الالهية ، واستعن بقوتك

مادام الأنوناكي جالسون امامك

اذكر إلهاً واحداً ، ودعهم يسلموه للموت» .

(٢٦) أرسطو، «سياسة أرسطو»، ترجمة س. جيلوف، موسكو، 1911، بالروسية.

(٢٧) لا بد من الاشارة أيضاً الى ان النص المتأخر نسبياً «ملحمة جلجامش» يشير الى الدور الكبير لمجمع الآلهة: «من بوسعه أن يجمع لك الآلهة - لتتال الحياة التي تبحث عنها» - يسأل اوتنايبستم خلال حواراه مع جلجامش

28) hassis II, v, 14 - 15, 28 - 29.

29) Atra - hassis, 106 ; 1-14; 108: 37 - 53: 116: 1-10

30) En. el. II, 122 - 129

31) En. el. III, 130: ilani rabuti ka - li - su - nu mu - sim - mu si - mati

32) En el. 80 - 81

- 33) En. el. I, 146 - 161
- 34) En. el. IV, 120 - 121
- 35) Anzu 130, 12 - 15
- 36) En. el. IV, 121
- 37) B. Landsberger - AFO.2, 1924, p. 64 ; B. Landsberger - "Islamic" 2 1927, p. 369
- 38) Th. Jacobson - Toward ..., p. 360
- 39) S. N. Kramer - The Sumerians..., p. 116
- 40) TCL. 15, No 10
- 41) "Syna" 32, p. 17, 23
- 42) CH - I, 6-7
- 43) ARI. 2 ; 617
- 44) Atra-hasis I, 11 - 12
- 45) AHW, P. 1440
- 46) JRAS. 1929, 285 ; 3
- 47) E. I. Gordon - Sumerian proverbs. , p. 477
- 48) Gilg. XI, 155 - 198
- 49) S. Moscati - The Face of the Ancient Orient Chicago, 1963, p. 74
- (٥٠) للتفصيل راجع : إ. أوبنهايم «بلاد الرافدين القديمة» ص. 210 - 202
- (٥١) نفس المصدر، ص. 203
- (٥٢) م. فاسمر «قاموس الاشتقاقات» الجزء الأول، موسكو، 1964، ص. 181 - 183 بالروسية.
- 53) JNES, 33, 2761 ; 40 - 41, 52 - 53
- 54) Th. Jacobson - The Treasures of Darkness , p. 158
- 55) Th. Jacobson - The Treasures , p. 159
- 56) STVC , No 51 rev. 35, N50 ob v. 22 ; SLTN, No 79, 50
- 57) J. J. Van Dijk - La sagesse , L. p. 13 - 14.
- (٥٨) هيريدوت، الجزء الثاني، 45، بالروسية

هوامش الفصل الثالث - الملكية

- 1) B alster - The Instructions of Suruppak. Copennhagen, 1974. p 40 ; 106 - 107
- 2) M. Mauss - The Gift Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies, N. Y , 1967, P. 46 - 59
- (٣) ي. بريبيكين - «الملكية الخاصة في تصورات المصريين في عصر المملكة القديمة» انظر «المختارات الفلسفية»؛ 79 / 16 ، موسكو ١٩٦٦ ، بالروسية
- (٤) أ. غوريفج «أنماط الثقافة في القرون الوسطى» ، موسكو ، 1972 ، ص. 41 ، 42 ، 188 ، بالروسية.
- (٥) ف. رومانوف «التصورات الهندية القديمة عن الملك والحكم» مجلة «التاريخ القديم» رقم 4 ، موسكو ، 1978 ، ص. 32 ، بالروسية.
- 6) M. Mauss - The Gift ., P. 118
- 7) F. Thureau - Dangin - Recueil de tablettes chaldéennes. p. 1903, no 17
- 8) F. Thureau - Dangin - Recueil., N. 16, VI, 1-2
- 9) ZA. 60, 1970, P 8 - 53
- 10) M. mauss - The Gift., P 47, 118
- 11) M. Mauss - The Gift..., P. 47
- 12) E. Cassin - L'adoption a Nuzi. P., 1938
- 13) J. J. Finkelstein - Some new misharum material and its implications - chicago, 1965' P. 233 - 246.
- 14) M. Mauss - The Gift. , P. 48
- 15) J. Bottéro - Antiquités ., P. 87 - 116
- (١٦) إ. م. دياكونوف - «النظام الاجتماعي والحكومي...» ص. ٥٥
- (١٧) المراجع الخاصة بهذا الموضوع انظر: P. 119. M Mauss . The Gift .
- (١٨) «سياسة ارسطو» ترجمة جيبيلوف ، موسكو ، 1911 ، ص 5 ، بالروسية. «يعتبر العبد جزءاً خاصاً من السيد، انه جزء حي منفصل عن الجسد » نفس المصدر، ص 20.

- 19) M Mauss - The Gift., P. 48 - 49
20) AHW, P. 589 -590
21) AHW, P. 144
22) UIT IV 29 ; Dar 400 , Dar 542 ; UM 201, 103
23) G. A. Barton - The origin and Development of Babylonian Wrating, P. II, Lpz.
1913, P 265 - 267
24) M Mauss - The Gift., P. 48
25) ARI, I, 528, p. 153
26) B. Alster - The Instruction of Suruppak, p. 34 - 51
27) G Buccelati - Tre saggi sulla sapienza Mesopotamica - "Oriens Antiquus" 11,
1972, p. 173 - 175

(٢٨) ملحمة جلجامش

(٢٩) نفس المصدر

(٣٠) نفس المصدر

(٣١) يمكن بهذا الصدد أن نشير الى المثل السومري: «عند الفاقة تكون الأفضلية للتشرد: من يستطيع التشرد يصبح أقوى من الجالس يضيف حياة لنفسه». راجع: [. دياكونوف - «العلاقات الاجتماعية في الفولكلور السومري والبابلي» مجلة «التاريخ القديم»، رقم ١، موسكو، 1966، ص 17 - 18، بالروسية.

هوامش الفصل الرابع

المفاهيم الأخلاقية عند البابليين

- 1) B. Alster - The Instructions..., p. 40 - 48
 - 2) S. Moscati - The Face of Ancient orient. Chicago, 1963, p 22-23
 - (٣) إ.م. شتايرمن - «الدين والأخلاق عند الطبقات المضطهدة في الامبراطورية الرومانية القديمة» موسكو، 1961، ص. 12، بالروسية.
 - (٤) م.م. باختين - «قضايا الأدب وعلم الجمال»، موسكو، 1975، ص. 462، بالروسية.
 - (٥) ب.ي. بروب - «الفولكلور والواقع» - الأدب الروسي، موسكو، 1963، رقم 3 ص 62 - 84، بالروسية.
 - (٦) بعد دراسة س. كرامر لـ «الحوارات» الأدبية السومرية مثل «الفضة والنحاس» و «الصيف والشتاء» قد توصل الى الاستنتاج التالي: «أن المحفز والمحرك الرئيسي في المجتمع السومري هي المنافسة، والسعي من أجل التفوق. وقد ترك ذلك أثره الكبير على مجمل الحضارة السومرية». وحتى إذا افترضنا أن القيم ذات الطابع «التنافسي» (أي الصيغ التي تميز الفرد كمتنافس، مثل: القوة وغيرها) قد وضعت من قبل البعض فوق القيم «التعاونية» (أي التي تعكس الفرد كمتعاون مثل الوفاء والكرم)، فأننا، مع ذلك، لا نعتبر ذلك مبرراً للتوصل الى الاستنتاج الذي توصل اليه العالم الأمريكي.
 - 7) W. von Soden - Religion und Sittlichkeit nach den Anschauungen der Babylonier - ZDMG. 89, 1935, p. 157
 - 8) J. Nougayrol - Une version ancienne du "Juste Souffrant". RB. 59, 1952, P. 239 - 240
 - (٩) إ.إ. تيتارنكو - «سمات الأخلاق وبنيتها - الأخلاق ونظرية الأخلاق»، موسكو 1974، ص. 24 - 27 بالروسية.
- ليس هناك إتفاق حول التفسير الاجتماعي للأخلاق. فعلى سبيل المثال نلاحظ أن العالم البلغاري فاسيل نيجف يفض النظر عن التبريرات المشار إليها أعلاه فهي حسب

- التي تعكس طبيعة البيئة والمحيط المباشر بالفرد، في حين أن التأثير الأخلاقي يتحرك باسم المجتمع بأسره ولا يتغير بتأثير العلاقات بين الأفراد:
- انظر: فاسيل نيجف: «الأخلاق وعلم النفس الاجتماعي» صوفيا ١٩٧٤، بالروسية.
- (١٠) .س. كلوجكوف - «الأخلاق البابلية»، اللوح الثاني من نص «شورويو» مجلة «التاريخ القديم» رقم ٣، ١٩٧٥، ص ١١٧ - ١٠١، بالروسية.
- (١١) .س. كلوجكوف - «الملحمة البابلية القديمة عن «المعذب البريء»» مجلة «التاريخ القديم» رقم ١، ١٩٧٨، ص ٩ - ٢٥، بالروسية.
- 12) B. Landsberger - Die babylonische Teodizee ZA 43, 1936, P. 32 - 76
- 13) E. I Gordon - A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad. - Bi or. 17, 1960, p. 124, 150.
- 14) S. A. Strong - On some Babylonian and Assyrian alliterative Texts - PSBA. 17, 1895, P. 131 - 151
- 15) H. Zimmern - Weiteres zur babylonischen Metrik - ZA. 10, 1895, P. 1 - 24
- 16) J. A. Craig - Assyrian. and Babylonian Religious Texts I. Lpz., 1895, tabl. 44 - 53.
- 17) J. A. Craig - Assyrian and Babylonian Religions Texts, II. Lpz., 1897, P. III - IV
- 18) B Landsberger - Die babylonische..., P. 43
- 19) H. Zimmern - Weiteres zur. , p. 15-16
- 20) PSBA. 18, 1896, N IV
- 21) B. landsberger - Die babylonische..., p. 34
- 22) F. Martin - Textes religieux assyriens et babyloniens. Ier série. 1903, p 163- 194
- 23) KAR, N. 160
- 24) E Ebeling - Ein babylonischer kohelet - BBK I/1.
- 25) BBK I/1, P.3
- 26) P Dhorme - Ecclésiaste ou Job ? RB. 32, 1923, P. 5 - 27
- 27) P. Dhorme - Ecclésiaste., p. 7
- 28) P. Dhorme - Ecclésiaste ., p. 27
- 29) B Meissner - Babylonien und Assyrien II. Heidelberg, 1925, p 431 - 432
- 30) CT 41, tabl 40, 41, 44
- 31) R Labat Commentaires assyto - babyloniens. Bordeaux, 1933, p 102 -109, 122 - 125

- 32) B. Landsberger - Die babylonische Theodizee..., P. 32 - 37
- 33) B. Landsberger - Die babylonische..., p. 35 - 36
- 34) W. von Soden - Religion..., p. 166
- 35) R. H. Pfeiffer - A Dialogue about Human Misery. - ANET, Princeton, 1950, p. 438
- 440
- 36) R. G. Williams - Notes on some Akkadian Wisdom Texts - JCS. 6, 1952, P. 2-4
- 37) W. G. Lambert - The Babylonian Theodicy- Babylonian Wisdom Literature. ox.
1960, p. 63 -89, 302 -310.
- 38) W.G. Lambert - The babylonian Theodicy..., p. 65
- 39) W.G. Lambert - The Babylonian Theodicy..., p. 67
- 40) W. Lambert. Ancestors, Authors, and Canonicity - JCS. 11, 1957, p. 11.
- 41) J.J. Van Dijk - Die inschriftenfunde - UVB, 18, 1962, p. 44 - 45, tabl. 27
- 42) W. G. Lambert. A Catalogue of texts and authors - JCS 16, 1962, P. 56, 66 - 67 -
76
- 43) UVB, 18, P. 51
- 44) R. Borger. JCS. 18, 1964, P. 53
- 45) G. R. Costellino - Sapienza babilonese. Raccolta di testi sapienziali tradotti dagli
originali Torino, 1962, p. 50
- 46) R. D. Biggs. ANET Supplementary texts and Pictures. Princeton, 1969, p. 601
- 47) R. Labat. La Theodicée babylonienne..., Textes babyloniens. ougaritiques, hittites,
p. 1970, p. 320 - 327, 329.
- 48) BWI, P. 69
- 49) ZA 43, P. 35 -36 ; BWL. P. 67
- 50) S. A. Pallis The Antiquity of Iraq. Copenhagen, 1956, p. 722, 728 ; S. Moscati.
The face of the Ancient orient. Chicago, 1963, p. 33 - 34, 302.
- 51) A. L. Oppenheim. Ancient Mesopotamia. L., 1964, p. 274 -27
- 52) W.W. Hallo. New Viewpoints on cuneiform Literature - JEJ. 12. 1962, p. 16
- 53) W.W. Hallo. individual prayer in Sumerian: the continuity of a Tradition - JAOS
88, 1968, P. 71 - 89

54) K B V1/2, p. 108 - 117

55) W. G. Lambert. Literary style in first Millennium Mesopotamia - JAOS 88, 1968, p. 123 - 132.

(٥٦) مع ذلك نحن لا نستبعد أن يكون آشور بانيبال هو المؤلف الحقيقي للنشيد. فهذا الملك الذي مارس شتى النشاطات كان شخصاً متعلماً، وقد كتب مرات كثيرة يتباهى بقدراته الكبيرة في الكتابة: «وأنا آشور بانيبال عرفت فيه (القصر) حكمة نابو، وكل فنون الكتابة، ومعارف جميع العلماء، فاستوعبت كل ما هو موجود». وهذا مثال آخر: «لقد درست نقوش الأحجار مما قبل الطوفان، وهي عويصة وصعبة الفهم..» انظر: (VAB VII, 256)

(٥٧) بعد اسم المؤلف ترد العبارة التالية: «هذا من فم فلان» أو «فلان». ان تعبير «من فم فلان» يتيح المجال لتفسيرات متعددة، إذ يمكن أن يفهم بأن هذا النص قد كتب من كلمات هذا العالم أو ذاك (أي من تحرير أو من إملاء فلان). ولكن ما يتعارض مع هذا التفسير هو التعبير: «من فم الاله ايا»، والذي يرد بعد ذكر مجموعة كاملة من سلسلة معروفة. نعتقد ان هذه الصيغة تعني «حب» أو «وفق» أي يمكن فهمها على انها «تحرير» وكذلك «تأليف».

(٥٨) إنطلاقاً من المعلومات المتوفرة عن أدب المهد القديم (التوراة) يمكن الافتراض بأن النص، أو «سلسلة» النصوص الموضوعية بجهود عدد من العلماء الذين عاشوا في حقبات مختلفة من تاريخ بلاد الرافدين يمكن أن ترتبط باسم رئيس هذه المدرسة أو تلك. وعندما يقدم البعض على بعض التعديلات أو الإضافات الى نص أسلافهم، فإنهم يعتبرون ذلك (وبحسن نية) مجرد تكملة لما أرادوا ان يكتبوا، أو مجرد تشذيب لبعض الهفوات المعقوبة: هكذا ينشأ نص جديد تقريباً ولكن مؤلفه يبقى المؤلف الأول. وهذا الرأي مجرد افتراض ليس إلا.

(٥٩) ورد ذكر أسماء الكتبة والمؤلفين في النصوص القديمة جداً والتي عثر عليها في النصوص «العلمية» المكتشفة في أبو صلابيح.

(٦٠) حول الفرق بين المؤلفين القدامى والمعاصرين انظر فيما بعد.

(٦١) يستخدم علماء الآشوريات في بلادنا مصطلح Canonisation بكثرة، ويفهم من هذا المصطلح على انه مجموعة الآثار الأدبية التي وصلت إلينا بتسجيل نهاية الألف الثالث ومطلع الألف الثاني ق.م. من المكتبة المدرسية في مدينة نيبور: واكتشفت النصوص ذاتها في مدرسة اوروك أيضاً. لقد أعيد كتابة هذه النصوص وشكلت فيما بعد «الاتجاه الرئيسي للتقاليد» حسب تعبير [أوبينهايم، نعتقد ان استخدام هذا المصطلح في الحالات التي نحن بصدددها غير سليم، ويتطلب على الأقل إيضاحات إضافية وتعريفاً دقيقاً. قارن مع ماورد عند [دياكونوف: «حول تصنيف الأدب القديم في الشرق». مجلة

«شعوب آسيا وافريقيا» موسكو , 1963 رقم 3, ص 77, بالروسية.
 (٦٢) س. أفرانسيف - «الأدب» الاغريقي و «أدب اللغة» في الشرق الأدنى, موسكو . 1971
 ص 214, بالروسية.
 (٦٣) ب. أفاناسيف يحمل وجهة نظر مغايرة نوعاً ما. فهو يؤكد خاصة على الاختلاف بين
 الشعر السومري والشعر الأكدي. الأول - فولكلور مدون كتابياً، والثاني - يتعدى، في
 حالات كثيرة، حدود الأدب الحقيقي.
 ان الدور الذي يلعبه هنا عامل الزمن أمر لاشك فيه: إن المؤلفات «الفردية» (أي الأدب
 بكل معنى الكلمة) لم تعرف الانتشار الواسع إلا منذ منتصف الألف الثاني ق.م. ولكن تلك
 المؤلفات كانت موجودة منذ العصور القديمة، ثم ان النصوص «الفولكلورية» واصلت
 تطورها في الألف الأول ق.م. نعتقد ان النصوص «الفولكلورية» و«الأدبية» في أدب اللغة
 السومرية قد تطورت تطوراً متوازياً وإن النصوص الأدبية كانت تزيج النصوص
 «الفولكلورية» تدريجياً، الا ان هذه العملية لم تكتمل وظلت مستمرة. ونعتقد ان تصنيف
 الأدب في بلاد الرافدين القديمة الى سومري وبابلي مايزال تقسيماً رمزياً أولاً. ففي
 حالات كثيرة يصعب أن نحدد ان كان هذا النص السومري قد كتب بالفعل من قبل
 السومريين أنفسهم، أو من قبل البابليين الذين يكتبون باللغة السومرية. حول وجهة نظر
 أفاناسيف انظر:

- V. Afanasiev - Mündlich überieferte Dichtung und Schriftliche Literatur in Mesopotamian - "ACt antiqua A cademiae Scientarum Hungarcae " Budapest, 1974 t. 22, p. 139
- 64) R. F. G. Sweet - A Pair of Double Acrostics in Akkadian - or NS. 38, 1969, p. 459
- 65) W G Lambert - Ancestors., p. 9
- 66) V. Afanasiev - Mündlich., p. 121, 122, 133, 134
- 67) ZA. 10. P. 15 - 16
- 68) ZA, 43, P. 34
- 69) BWL, P. 63 - 69
- 70) JCS. 11, P. 11
- 71) UVB. 18. tabl. N. 27
- 72) J. A. Brinkman - A Political History of Post - kassite Babylonia 1158 - 722 B C Roma, 1968, P. 115, 141
- 73) G. Komoroczy. Berossos ., p. 136
- 74) J. V Kinnier Wilson Two Medical Texts from Nimrud - "Iraq" 18, 1956, p 130 -

- 146 , JCS. 11, P. 6: 13 - 14
- 75) BWL, P. 67
- 76) J. A. Brinkman, A Political History p. 114 - 115
- 77) J. J. Stamm. Die akkadische Namengebung, p. 172
- 78) R. I. Caplice The Akkadian namburbi Texts. An Introduction. Les Angeles, 1974
- 79) S. Parpol a, Letters. , p. 14 - 15
- 80) E. I. Gordon. Sumerian proverbs Glimpses of Everyday life in ancient mesopotamia, Philadelphia, 1959, R 211
- 81) W. Von Soden. die Unterweltsvision eines assyrischen kronprinzen - ZA. 43, 1936, P. 10 - 12
- 82) J. A. Brinkman, A Political History., p. 27
- 83) S. parpol a. letters., p. 6 - 7
- 84) E. Reiner. The Etiological Myth of the "seven sages" or NS. 30, 1961, p. 8 - 9
- 85) J. A. Brinkman. A Political History., p. 4 - 5
- 86) J. A. Brinkman A political History., p. 1
- 87) G. Cameron History of Early Iran. Chicago, 1936, p. 110
- 88) J. A. Brinkman. A political History., p. 89
- 89) J. A. Brinkman. A political History, p. 78 - 85
- 90) J. A. Brinkman A political History., p. 89 - 90
- 91) J. A. Brinkman A political History., p. 38 - 91
- 92) J. A. Brinkman A political History , p. 94 - 98
- 93) W. Hinz - Das Reich Elam, 6 Stuttgart. 1964, p. 112,
- 94) H. Schmokel, Hammurabi and marduk - RA. 53, 1959, P. 183 - 204; W. G. Lambert The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning point in the History of Ancient mesopotamian Religion, Toronto, 1964, p. 3 - 13; W. G. Lambert.
- The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon. A Study in sophisticated Polytheism - "Unity and Diversity Essays in the History, Literature and Religion of the ancient Near East" London, 1975, p. 191 - 199
- 95) L. W. King. Babylonian Boundary Stones and Memorial Tablets in the British Mu-

seum, L. 1912, N. 24 ; 3

96) J. A. Brinkman A political History..., p. 109

97) BBSt, N. 24; 11 - 12 ; K 3426. Look: CT 13, N. 48

98) TV R 20 N o 1 ; TA. Brinkman. A political History.. p. 113

99) W. G. Lambert. The Reign..., p. 9

بدأت عملية إعلاء شأن مردوخ ورفع مقامه منذ عهد حمورابي، وذلك عندما قرر الآلهان (انليل وانو) اعتباره الابن الأول للاله آيا المتحكم بجميع الناس (الناس وليس الآلهة)، وقد رفعاه الى مصاف (وليس فوق) الأيجيجي. أما في العصر الكاشي فكان مردوخ يعتبر ملك الآلهة في بابل نفسها: ويبدو ان سكان المدن الأخرى والملوك الكاشيين، الذين كانت لهم مقرات خارج مدينة بابل، لم ينظروا الى مردوخ مثل هذه النظرة. بعد ذلك نقل تمثال مردوخ (من قبل الاشوريين أولاً ثم العيلاميين من بعدهم)، وبعد استرجاعه من قبل نبوخذ نصر الأول، توفرت الظروف الملائمة للإعلان الشكلي عن تنصيب مردوخ على قمة البانتيون في جميع بلاد بابل.

(١٠٠) المعلومات المتوفرة حول الموضوعات نادرة جداً، ولا تسمح برسم صورة واضحة. ومن المنطقي جداً أن نتوقع أن الأسماء المرادفة لاسم مردوخ قد تراجعت خلال فترة غياب الاله الأعلى، بعد نقله من بابل (منذ عام 1158 ق.م.) ثم بعد عودته استعاد هذا الاسم مجده وشهرته بدرجة أقوى وأوسع من قبل. ولكن متابعة هذا التذبذب وفق المعلومات التي تقدمها المصادر الأدبية والتاريخية تكاد تكون مستحيلة: في النصوص لا تذكر سوى أسماء الأفراد النشيطين اجتماعياً (أي الأفراد البالغين)...

101) CT 34, N. 39, ii, 1 - 13 ; ABC, P. 162 - 164

102) J. A. Brinkman. A Political History..., p. 112 - 114

103) J. A. Brinkman A political History..., p. 118

104) BBSt. N. 8, ii, 26 - 27

105) J. A. Brinkman A political History..., p. 119

106) VAT. 10453 + 10465 = H. Takmor - JNES. 17, 1958, P. 133

107) J. A. Brinkman A political History..., p. 124 - 150

108) CT 34, No 39, ii, 25 - 30 ; ABC, P. 165.

109) J. A. Brinkman A political History..., p. 139.

110) O. Reuther - Die Innenstadt von Babylon WVDOG. 47, 1926, p. 21 - 25.

111) J. A. Brinkman A political History..., p. 317.

112) BBSt, N. 6. 24.

(١١٣) إن الاهتمام الأساسي للمؤلفين القدامى لم يكن موجهاً نحو ماهو فريد، وخالق وخاص، بل على العكس، نحو ماهو إعتيادي طبيعي، ومتكرر، ووراء هذا يكمن الاختلاف الجذري والعميق في رؤية العالم وإدراك الزمن، والتاريخ، وحياة المجتمع. أصبح الناس في عصرنا شهوداً لتحولات تاريخية حادة؛ فالصين الأساسية لرسم صورة العالم هما مفهومي «التقدم» و «التطور» ومن هنا شدة تعطلش المجتمع المعاصر الى كل ماهو جديد.. ولكن صورة مغايرة كانت تتشكل أمام الناس في المجتمعات التقليدية: كان عالم القدامى يتحرك، ولكنه يعود الى سابق عهده بدون تغيير. كان مفهوم التبدل (التقدم أو التراجع) غريباً على الوعي البابلي: فعالم البابليين يعيش وفق قوانين ثابتة، ومحددة من قبل الآلهة منذ القدم الغابر. تتعالى وتنحط المساللات والمدن والبلدان، غير أن هذا ليس سوى بريق خاطف وتافه للأسماء؛ فالوجود، أي الطابع العام للأشياء يبقى ثابتاً لا يتغير. وفي هذا الإدراك تتجلى الخيرة الاجتماعية: بالفعل، فتطور المجتمع كان يجري ببطء لا يكاد يلحظ. فوجهة البابلي هي نحو الماضي، الدائم، وليس نحو الجديد. انه قدر مستطاعه لا يلاحظ التبدلات والمستجدات. والا فانه يتلقى ذلك مثابة العودة الى القديم المنسي، وهو في أسوء الأحوال يتلقى التغيرات كشئ سلبى، وخرق وتحريف لأشكال وأنماط الوجود التي أقرتها الآلهة.

(١١٤) حول مقارنة الأدب الاغريقي - الروماني والأدب في الشرق الأدنى القديم انظر:

س. أفريسنوف: «الأدب الاغريقي»، ص. 206 - 266، موسكو، بالروسية.

(١١٥) حول هذه المؤلفات انظر القسم الرابع من هذا الفصل.

(١١٦) ـ س. كلوجكوف - «الملحمة البابلية القديمة»...، ص. 23.

(17) BWL, P 110 - 115 ; I M. Diakonoff - A Babylonian Political Pamphlet from about 700 B. C - Studies in Benno Landsberger. Chicago, 1965, p. 343 - 349.

118) A K Grayson Babylonian Historical - literary Texts Toronto and Buffalo, 1975.

(١١٩) لقد تم حتى الآن انجاز الكثير في مجال دراسة القضايا النظرية في علم الفولكلور،

وخاصة «العلاقة بين الواقع والفولكلور»، ومما يؤسف له هو أن مثل هذه الدراسات قلما

تحظى باهتمام علماء الآشوريات المنهمكين في القضايا الخاصة بمجالهم. ويلاحظ في

نفس الوقت أن الدراسات العامة التي قام بها علماء الفولكلور حول بلاد الرافدين لا

تخلو من الأخطاء الفاجحة في الأساس عن ضعف إلمامهم بواقع الحضارة

القديمة، وخصوصية اللغة التي كتبت بها النصوص... الخ.

(١٢٠) ب. بوتيلوف - «المنهج التاريخي المقارن في دراسة الفولكلور»، لينينغراد، 1976،

ص. 224، 240، بالروسية، ف. بروب - «تاريخية الفولكلور وطرق دراسته»، موسكو 1976

ص. 131 - 116 بالروسية.

(١٢١) ن. مدريش - «بنية الزمن الفني في الأدب والفولكلور»، لينينغراد، 1974، ص. 125

- (١٢٢) ف. بروب - «الملحمة الروسية البطولية» لنينفرد، ١٩٥٥، ص. ٣٤٣. بالروسية.
- (١٢٣) م. بلوك - «دفاع التاريخ أو حرفة المؤرخ» مصدر سابق، ص ١٤٥ - ١٥٤
- (١٢٤) ب. غرينسر - «النثر الهندي القديم» موسكو، ١٩٦٣، ص ٤٢. بالروسية.
- (١٢٥) إ. كانيفا - «الملحمة البطولية السومرية، كمصدر تاريخي». مجلة «التاريخ القديم» رقم ١٩٦٤.٣ ص. ٢٤٥. بالروسية.
- (١٢٦) م. باختين - «قضايا الأدب وعلم الجمال» موسكو، ١٩٧٤، ص. ٤٥٦. بالروسية.
- 127) G. W. Leibniz - Essai de Théodicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam, 171.
- 128) W. Von Soden - Das Fragen nach Gerechtigkeit Gottes in Alten orient - MDOG, 96, 1965, p. 41 - 49
- 129) W. G. Lambert - History and Gods. AReview Article or Ns. 39, 1970, p. 171 - 172.
- 130) A. L. Oppenheim - Ancient mesopotamia, p. 273
- 131) E. I. Gordon. A New Look ., p 149.
- 132) J. J. Van DIJK. La Sagess..., p 119 - 134 ; E. I. Gordon. A NEW Look. , p 149
- 133) BWL. P. 21 - 62, 282 - 302, 343 - 345
- 134) J. Nougayrol Une version..., p. 239 - 250
- 134) S. N. Kramer. "Man and his God" A Sumerian variation on the "Job" motif - supplements to etus Testamentum. III. Leiden. 1955, p. 170 - 182.
- 135) J. J. van DIJK, La sagess..., p. 5 ; E. I. Gordon, A New Look..., p 124.
- 136) J. Nougayrol. Unc version..., p. 248 - 249.
- 137) S. N. Kramer. "man and his God" ., p 170 - 182
- 138) J. J. van DIJK, La sagesse..., p. 120
- 139) BWL, P. 21 - 62, 283 - 302 ; 343 - 345.
- 140) R. Labat lesh religions du proche - orient asiatique Textes babyloniens, ougaritiques, hittites. p., 1970, p. 328.
- 141) Buccellati The saggi..., p. 171 - 173 .
- (١٤٢) تتجلى هذه النزعة بكل قوة عند الشاعر والعالم الروسي ف. ريفانوف في قصيدته:
ضوء المساء.

(١٤٣) نعتقد ان السطرين 249 - 250 يجب أن يفهما هكذا بالذات. وفي «تعاليم شورويالك» يجري الحديث أيضاً عن واجبات الفني تجاه الفقراء وضرورة مساعدتهم وإطعامهم: «المقتدر يقدم الخبز لمن لا يقتدر».

(١٤٤) انظر المثل القائل: «مادمت تنعم بما رزقه الاله، اعط الأخر، ولا تنس الأخت ولا تتخل عن الأهل، - انظر: إ. م. دياكونوف. العلاقات الاجتماعية... ص 14.

(١٤٥) المصادر المكرسة لدراسة كتاب «سفر أيوب» كثيرة جداً نشير هنا فقط الى مقالة جويللومي (دراسات في كتاب أيوب، ليدن، 1968) وقد أورد فيها المؤلف عدداً كبيراً من الدراسات المكرسة للبحث في هذا الكتاب. وقد صدرت ترجمة هذه الدراسة في كتاب «الشعر والنثر في الشرق القديم»، موسكو، 1973 ص 563 - 625، 716 - 720.

(١٤٦) نعتقد ان مفهوم «الايمان» كولاء ذاتي مطلق وغير مشروط، يربط الانسان الى اله محدد، لم يكن كما نعتقد معروفاً عبد البابليين مثلما كان عند اليهود القدامى. ويشير ج. بوشيلاتي الى مثالين فقط للايمان واليقين غير المحدودين في حالة اوتنايشتيم والاله ايا. انظر

G. Buccellati Adapa Genesis and the Notion of Faith - UF. 5, 1973, p. 63, 65 - 66.

147) th. Jacobsen. The Treasures of Darkness..., p. 147, 152.

148) W. G. Lambert. dingir., p. 278

149) J. J. Van DIJK. La Sagesse..., p. 13 - 17.

150) P. Humbert. Le modernisme de Job - "Supplements to vetus Testamentum" Leid-en. III, 1955, p. 150 - 161.

151) W. W. Hallo Individual prayer..., p. 71 - 89.

152) W. W. Hallo. Individual. , 76 - 77

153) J. V. Kinnier Wilson. an Introduction to Babylonian Psychiatry - Chicago, 1955, p. 296 - 297.

154) Look: Surpu 11.11, 32 - 34, 64, 73 - 77, 87 - 92.

155) BWL, P 139 - 149.

156) P Dhorme. Ecclésiaste ou Job, p. 5 - 27.

157) S. N. Kramer. Sumerian similes: A Panoramic View of some of Mans Oldest literary images - JAOS, 89, 1969, P. 1-1.

158) S N Kramer Sumerian theology and Ethics - Harvard Theological Rewiw, vol. 49, N. 10, 1956, p. 45 ; S. Moscati. The face..., p. 22 - 23, 292 - 316.

(١٥٩) س. س. أفرنيسوف: الأدب الاغريقي... ص. 210.

(١٦٠) نفس المصدر، ص. 210.

161) B. Alster - The Instruction of suruppak, p. 11 - 14, 34 - 5.

B. Alster - Studies in Sumerian proverbs. Copenhagen.

162) W. G. Lambert and A R Millard. Atra - hasis. The Babylonian Story of the

- Flood. ox. 1969, p. 42 - 135
- S. A. Picchioni. principi di etica sociale nel poema di Atrahasis - OA 13, 1973, p. 81 - 111.
- 163) W. Reiner. surpu...
- 164) W. Reiner. Lipsur Litanies - JNES. 15, 1956, P. 132 - 146
- 165) W. G. Lambert. Dingir., p. 274 - 295, 306 - 321.
- 166) BWL, P. 144 - 145.
- 167) H. Schmokel - Das Land Sumer. Stuttgart, 1956, p. 122 - 12
- (١٦٩) إ.م. دياكونوف - معضلة المدينة البابلية في الألف الثاني ق. م. (حسب مصادر أور) - الشرق القديم. المدن والتجارة، 1973، ص 39 - 43.
- (١٦٩) نفس المصدر.
- (١٧٠) يشير لاندسبرجر إلى أن الأشخاص الذين يلقبون أنفسهم بـ «الكتبة» كانوا يشغلون مناصب إدارية رفيعة خلال حكم السلالة الثالثة في أور.
- (١٧١) إ.م. كلوجكوف. حول الأخلاق البابلية - مجلة الشرق القديم. 1975 رقم 3، ص. 101 - 117.
- (١٧٢) حتى بطل ملحمة جلجامش يبقى في طبيعته إنساناً بسيطاً اعتيادياً وعليه أن يتقبل نصيبه المحتوم.
- (١٧٣) ملحمة جلجامش، ص. 50 - 52.
- (١٧٤) نفس المصدر، ص. 83 - 87.
- 175) A. Heidel - The Gilgamesh Epic., p. 207 - 210, 233.
- 176) A. Heidel - The Gilgamesh..., p. 172, 191 - 192 ; th ja cobsen. The Treasures of Darkness..., p. 228 - 229.
- 177) A. Heidel - The Gilgamesh..., p. 100 ;
- إنظر كذلك اللوح الثاني عشر من ملحمة جلجامش الأسطر 99 - 153 .
- من أجل مضايقة وإزعاج الموتى كانوا يعمدون إلى تدنيس القبور: فعلى سبيل المثال تم تخريب مقابر ملوك عيلام بأمر من آشور باتييال. إلا أن تلك الإجراءات لم تكن السلاح الرئيسي لأرغاب الناس، بل كانت، سلاحاً ثانوياً أو إضافياً. في التعاويذ التهذيبية التفصيلية المنذرة بكل العقوبات الدنيوية المحتملة، لم يرد عن عقوبات العالم السفلي سوى مايلي: «ليجعل شمش روحه تتمطش إلى الماء في العالم السفلي». أما في تعاويذ تيجلان بلأزر الأول، فلم يرد أي شيء عن عقوبات عالم الموتى.
- (١٧٨) انظر التعليق رقم (١).

- (١٧٩) انظر قصيدة اللاهوتي البابلي، الأسطر: 20 - 22، 50، 64، 235 - 242.
- (١٨٠) أ. إ. تيوميونوف - حول مهمة البشر في أساطير بلاد ما بين النهرين. مجلة الشرق القديم، 1948 رقم: 4 ص. 14 - 23.
- (١٨١) في ملحمة «اتراخسيس» تقول الإلهة مامي عندما خلقت الانسان
- أبعدت العمل الشاق عنكم
حملت البشر كل أعبائكم
الالهة والانسان (١٨٢)
- ليمتزجوا في الطين معاً ...
- (١٨٣) حسب التوراة، نجد ان الانسان لم يمس من الفانيين الا بعد ان اقترف الذنوب.
- (١٨٤) ملحمة جلجامش، ص. 64.
- (١٨٥) إ. م. دياكونوف، «النظام الاجتماعي و..... موسكو، 1959، ص. 106؛
- ف. م. ماسون، الاقتصاد والنظام الاجتماعي في المجتمعات القديمة. لينينغراد، 1976، ص. 105؛ م. أ. دنداماييف - «العبودية في بابل» موسكو 1974، ص. 291 - 294.
- (١٨٦) عن العمل كمصدر للثروة يقول المثل: «ما لم يتعب الانسان لا يمكنه إمتلاك أي شيء» (انظر BWL، ص. 277). ونعتقد ان الناس في بلاد الرافدين القديمة لم يعرفوا مصطلحاً محدداً للتعبير عن مفهوم الشغل. ترد في النصوص بعض الكلمات التي تعني: الفرض العملي، و «خدمة الآلهة المتمثلة في تأدية الفروض العملية» وترد كلمة «خدمة» التي تشتمل على مختلف الأعمال التي يجب تنفيذها كتمويض عن استخدام الأرض، «سلة لنقل الأجر» و«العمل الشاق» و «يحمل» و «ينقل» وغير ذلك ولجميع هذه الكلمات أغراض محددة: واستعمال هذه الكلمات بالمفهوم العام أو الغير مباشر يضفي عليها ظلاً من كلمتي: «ثقل» و «عبء».
- (١٨٧) مؤلف «العهد القديم» يتقبل العمل أيضاً كمقاب.
- (١٨٨) ملحمة جلجامش، ص. 64 - 65.
- 189) W. G. Lambert, morats in ancient Mesopotamia - "Ex oriente Lux". 15, 1957/ 8, p. 187
- 190) Gudea A VII ? : 4, IX: 2:2.
- 191) W. G. Lambert. DINGIR., P. 286: III - 6-9.
- 192) BWL, P. 141
- 193) BWL, P. 148: 60 - 61.
- 194) B. Alster. The Instruction of Suruppak, p. 40: 135.
- 195) H. Frankfort. kingship and the Gods. Chicago, 1948, p. 5.

- 196) Ch r Jean. Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens, plaisance et Paris, 1925, p. 78.
- 197) S. A. Pallis. The antiquity of iraq, p. 674 - 675.
- 198) Th. jacobson. The Treasures of Darkness..., p. 226 - 239
- (١٩٩) لم ينشأ رد الفعل الا في العقود الأخيرة من وجود بابل، فأخذوا في البحث عن حقائق ومثل عليا (الاصلاحات الدينية التي قام بها زن) بالرغم من طابعها الانتماعالي ومحدودية تأثيرها وطابعها. ان منتصف الألف الأول قبل الميلاد هو الذي شهد نشوء وازدهار الديانات الكبرى (البوذية واليهودية وديانة زرداشت)، و يبدو ان بلاد الرافدين لم تكن متعزلة عن روح ذلك العصر، بل تأثرت به الى هذه الدرجة أو تلك.
- (٢٠٠) كان الآلهة في الحالات الاستثنائية والخطرة يحاسبون المذنبين حساباً مباشراً باستخدام «اللغات العظيمة» ورسم المصير المشؤم، وسلب العقل، وانهاء الوجود، وتسليط الأوبئة والطوفان، أو يقومون باختيار الوسائل لمعاقبة البشر، انظر مثلاً خاتمة قوانين حمورابي.
- 201) BWL, P. 50: 50 - 60 ; P. 52, 5 - 15.
- 202) E. Reiner - Lipsure..., p 136 - 145.
- 203) J. Morgenstern The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion - MVAG. 10, 1905, P. 152.
- 204) E. Reiner - Lipsure..., p. 142: 57.
- 205) E Reiner - II Surpu. p. 2
- 206) J. Nougayrol - Un texte inédit du gerne surpu - JCS I, P. 329.
- 207) E. Reiner - Lipsure..., p. 136 ; 84, 87, p. 142. 41 - 46.
- 208) W. G. Lambert - Dingir., p 274: 24.
- 209) W. G. Lambert - Dingir..., p 147.
- 210) W. G. Lambert - Dingir..., p.282: 141 - 142.
- 211) W. G. Lambert - Dingir..., p. 282: 137
- 212) Alster - The Instructions of Suruppak, p. 46: 225.
- (٢١٣) يشذ عن هذه القاعدة المثل الأكدي المعروف: الكذاب يلاحق المرأة - عند الغشاش منجلان». انظر: إ. دياكونوف - «العلاقات الاجتماعية...» ص. 17.
- (٢١٤) من الأمثلة الواضحة على تضمين قصيدة «المعذب البري» بعض المقاطع من المؤلفات الطقوسية يمكن ان نشير الى مايلي: «سيطر الشلل على يدي، وحل الوهن في ركبتي». ولكن لا يمكن نفي الاستعارة المعكوسة، اي ان مؤلف (محرر) النص الكامل

- للملوكات والتعاوين قرر ان «يلون» نصه بسطر من المؤلفات الشائعة، كان يعتقد انه سطر جميل وذكي.
- (٢١٥) من الدراسات الهامة من حيث منهجية البحث والمحتوى ينبغي الاشارة الى بحث: س. اوتشينكو - «مقاييسان في منظومة القيم الرومانية». مجلة الشرق القديم، رقم 4، 1972 ص 19 - 33، بالروسية.
- (٢١٦) ف. شيليكو - «كتابة الحكام السومريين». براغ، 1915، رقم: 8، 10، 11
- (٢١٧) م. داندمايف - «العبودية في بابل...» مصدر سابق، ص. 275.
- 218) AKA, P. 106 - 108.
- 219) B. Alster - The Instructions . p. 40: 106 - 107
- 220) B. Alster - The Instructions. , p. 14 ; rev. VII, 5-6.
- 221) CADK, P. 471.
- 222) B Alster - The Instructions... p. 38: 66.
- 223) B Alster - The Instructions. , p 38: 73 - 74.
- 224) S. N Kramer - Rivalry and Superiority ., p. 287 - 291.
- 225) A. W. H. Adcins - Moral Values and Political Behaviour in ancient Greece. I. 1972
- 226) E Sollberger - L' opposition au pays de Sumer et AKKAD - La vois de l'opposition en mesopotamie. Colloque organisé par L'Institut des hautes Etudes de Belgique 19 et 20 mots 1973 [S.a], [s:1], p. 28 - 36.
- 227) W. G Lambert - Atra - hasis. , p. 44 - 56.
- 228) Surpu II, p 95 - 97.
- 229) B. Alster - The Instructions... p 42: 160 - 169.
- (٢٣٠) إ. دياكوتوف - «حول تصنيف...» مصدر سابق، ص. ٢٧، بالروسية.
- (٢٣١) هيرودوت، الجزء الثامن، 135، بالروسية، زينوفان - «التاريخ الاغريقي الجزء السادس، I، 12، بالروسية.
- (٢٣٢) ملحمة جلجامش، ص. 22 (بالروسية).

فهرس

٥	■ مقدمة
١٣	■ الفصل الأول
	الزمن
٣٣	■ الفصل الثاني
	مفهوم «المصير» عند البابليين
٤٧	■ الفصل الثالث
	الملكية
٥٩	■ الفصل الرابع
	المفاهيم الأخلاقية عند البابليين
١٤١	■ ملحق رقم ١
١٤٥	■ ملحق رقم ٢
١٥٣	■ الهوامش



هذا الكتاب

من أجل أن تتغلغل في وعي الغير، الذي تفصلنا عنه أجيال وأجيال، لابد أن تلغى الـ «أنا» كلياً. ولكن اذا أردت منح هذا الوعي سماتك الذاتية، فبوسعك أن تبقى كما أنت....»

بلوك

لا يهدف هذا الكتاب الى تقديم وصف شامل لجميع المعتقدات الدينية والاجتماعية - السياسية والأخلاقية عند البابليين. لقد وضع المؤلف أمامه هدفاً آخر، هو البحث في بعض المعتقدات و «عادات الوعي» وفهم دورها في بلورة مدارك الناس الذين عاشوا في بلاد الرافدين القديمة خلال الألف الثاني ومنتصف الألف الأول قبل الميلاد.

دار المدى للثقافة والنشر

